أبو نصر الفارابي

الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية

حققه وقدم له وعلق عليه

د. عماد نبيل

الفارابي

أبو نصر الفارابي

الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية

حققه وقدم له وعلّق عليه
د. عماد نبيل

دار الفارابي

الكتاب: الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية
أبو نصر الفارابي
حققه وقدم له وعلّق عليه: د. عماد نبيل
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2012
ISBN: 978-9953-71-757-9

© **جميع الحقوق محفوظة**

إهداء

إلى

الأستاذة الفاضلة كوينا كريفل جيفرسن

مع خالص المودة والتقدير.

Dedicated to Professor Gwen Griffith-Dickson

القسم الأول

المقدمة

عوامل عديدة أسهمت وبشكل فعال في خلق ظاهرة الخلفاء العباسيين ودولتهم في بغداد. فالمدينة الفتية، التي تأسست لتوها، كانت بمثابة الأرض الموعودة التي جمعت خيرة النخب الإسلامية المثقفة من أصقاعٍ مختلفة، ووفرت لهم المناخ الملائم للعمل في اختصاصتهم المختلفة. فالتحول الاستراتيجي الكبير، الذي حصل بعد سقوط الدولة الأموية التي كان يغلب عليها طابع الولاء القبلي، وتأسيس الدولة العباسية صاحبة التوجه الاستراتيجي الجديد المختلف تماماً، كان بمثابة وعدٍ وحافز مشجع للأقوام غير المسلمة آنذاك على اعتناق الدين الجديد. لقد تمت البرهنة فعلاً على أنّ الدين يمكن له وبامتياز، أن يلعب دور الموحد للناس، وأن يحدد لهم ليس فقط طريقهم بل وأيضاً، اتجاه حياتهم كلها.

لقد لعب العرب دوراً أكثر من مهم في خلق تلك الظاهرة وإرساء جذورها عميقاً؛ كما لعب الحس التاريخي للثقافة الفارسية أيضاً، دوره في تلك الظاهرة؛ بالإضافة إلى ذلك، أسهم التنوع اللغوي السرياني المسيحي، والتراث

الهلنستي الصابئي، والمعرفة الهندية القديمة في تشكيل ملامح تلك الظاهرة الثقافية المذهلة. لكن الفرس، ولأسباب متعددة، كانوا قد نالوا استحسان الخلفاء وعطفهم؛ ونتيجة لذلك لعبوا دوراً مهماً في إرساء دعائم النظام الجديد، لما يمتلكونه من خبرة واسعة يقدمونها في إدارة شؤون الدولة السياسية والمالية؛ وبناءً على ذلك فقد شغلوا العديد من المناصب الحساسة والمهمة في الدولة العباسية. لكن تلك الظاهرة أفرزت ـ في الوقت ذاته ـ أمراً خطيراً نخر جسد الأمة الإسلامية فيما بعد، وهو ظاهرة التنافس والحسد والغيرة بين الأعراق المسلمة المختلفة فيما بينها. هذه الظاهرة تحديداً هي التي قادت إلى ظهور «الحركة الشعوبية»، التي كانت تؤكد تفوق وأحقية الأقوام غير العربية على العرب، الأمر الذي قاد في مناسبات عديدة إلى عنف واقتتال دموي عنيف. ولكن، وعلى الرغم من تلك الظواهر السلبية، فقد برهن هذا الاختلاط وبشكل بارز على أنّه مثمر وفعال. فكل فروع الفن والأدب قد ازدهرت وبشكل لا نظير له من قبل في العالم الإسلامي. إنّها حضارة جديدة بدأت لتوها بالتشكل والانبثاق، وكل تلك الأقوام وبمختلف أعراقها ساهمت بلا استثناء مساهمة حيوية في نثر بذورها.

والخلفاء أنفسهم مارسوا دورهم في تنشيط تلك الظاهرة الثقافية بالجهد والمال. فالمنصور (المتوفى 775م) كان يتمتع بالإضافة إلى نظرته التحررية بحب عميق للمعرفة. وهارون

الرشيد، الذي خلفه، كان قد أسس مكتبة كبيرة عرفت باسم «دار الحكمة» تحت إشراف أناس كفوئين وجادين[1]. والرفاه المادي هو الآخر، جعل العديد من الناس يهتمون بالثقافة والمعرفة، والسعي إلى الاطلاع عليها والتزود منها. وكان التنافس في الدراسات الواسعة والكثيفة للغة العربية والنحو قد بلغ ذروته بين مدرستي بغداد والكوفة آنذاك. وكل الشعر العربي، الذي كان يتم تدواله شفاهاً ما قبل الإسلام قد تم تدوينه؛ بالإضافة إلى ذلك تمّ إرساء مبادئ قواعد النحو وتمت دراستها بشكل مستفيض؛ وحتى الشعر أخذ يتطور وينحو منحًى مختلفاً عن ذي قبل. والمكتبات العامة والخاصة بدأت تتوسع، وأسعار باهظة بدأت تدفع لشراء المخطوطات العلمية والفلسفية.

نضيف إلى ذلك عاملين كبيرين أثبتا أن لهما أهمية فائقة في موضوع بحثنا. الأول في الحقل الفكري بظهور مدرسة عقلانية لاهوتية أطلق عليها لاحقاً اسم «المعتزلة»، حيث لعبت أفكار أئمتها دوراً مؤثراً في تشكيل التوجه الفكري لبعض الفلاسفة المسلمين فيما بعد[2]. أما العامل الثاني ففي حقل الأدب إذْ عمل التطور التدريجي للنثر العام، كأسلوب

---

(1) ابن النديم، الفهرست، ص353.

(2) Belo, Catarina, Chance and Determinism in Avicenna and Averroes, p.10.

للكتابة، على صياغة مصطلحات فنية جديدة تختلف تماماً عن نمط الكتابة والمطلحات المتبعة في النصوص الدينية أو الصوفية أو حتى في الكتابات اللاهوتية، وعلى الأخص مدرسة المعتزلة. هذا الأسلوب الجديد في النثر أصبح بمثابة النمط الذي اتبعه الفلاسفة المسلمون في التعبير عن أفكارهم والمصدر الرئيسي لصياغة مفاهيمهم الفلسفية آنذاك. وقد ظهر اتجاه النثر الجديد هذا في الكتابة - لأول مرة - في أواخر العصر الأموي في العراق وسوريا؛ وتم إرساء دعائمه على الأرجح بواسطة المسلمين من الأصول غير العربية وعلى الأخص الفارسية. وللوهلة الأولى تم استخدام هذا الأسلوب الجديد في الكتابة لغرض التراسل في الشؤون الإدارية داخل الامبراطورية الإسلامية الفتية وفي تنظيم وظائفها العامة. أما الرائد الأول والشارح الرئيسي له فهو عبد الحميد الكاتب، الذي اعتلى أعلى المناصب في الإدراة في عهد الدولة الأموية[3]. ومع إرساء دعائم الدولة العباسية تم تطوير هذا الأسلوب في الكتابة إلى صيغ تستخدم في آداب البلاط وأساليب الآداب المحضة. فالخلفاء المسلمون، وتحديداً منذ فترة حكم الخليفة الأموي مروان بن الحكم، أدركوا ضرورة اتباع قواعد ومناهج تساعدهم في تشكيل علاقتهم ورسمها مع

(3) ابن النديم، الفهرست، ص117.

المجتمعات المختلفة الخاضعة لحكمهم. لذلك، وجدوا في آداب البلاط المتبعة في أروقة الامبرطورية الساسانية السابقة وبالنظام الاداري الفعال فيها ضالتهم التي أذهلت العرب الفاتحين لفارس. لقد أخذ المسلمون الفاتحون عن هذه الامبرطورية مناهج النظام الملوكي، وإدارة الحكومة، وتنظيم الطبقات الخاصة المختارة والطبقات العامة، والنظام السياسي الملائم في إدارة شؤون المحكومين. وبناء على ذلك، قام بعض المترجمين الذي يجيدون العربية والفارسية بترجمة الكتب الفارسية التي تعنى بشؤون إدارة الدولة ووظائفها، مؤكدين على إبراز وظائف الملك ووصف واجباته تجاه شعبه والأساليب المتبعة في البلاط.

وبتمازج أسلوب كتابة الرسائل الامبرطورية مع قواعد وأنظمة آداب البلاط تمت ولادة أسلوب النثر المحض الجديد، الذي عرف فيما بعد «بالأدب». وكان من أشهر كُتاب هذا المجال عبدالله بن المقفع الذي قتل وهو في ريعان الشباب؛ حيث يعتبر واحداً من مؤسسي النثر العربي العام، بالإضافة إلى أنّه ربما يكون أول من عمل على التعريف بالمنطق الأرسطي في العالم الإسلامي[(4)]. هذا الكاتب، بالحقيقة، بدأ نجمه بالصعود منذ أن بدأت الأوساط

(4) القفطي، تاريخ الحكماء، ص 220.

الثقافية بتكريس انتباهها نحوه واعترافها بقيمة الخدمة التي يقدمها فيما يخص تطوير اللغة العربية. فمن المؤكد أنّ الكثير من المصطلحات الفلسفية المستخدمة آنذاك، والتي لا تستمد أصولها وجذورها من القرآن الكريم، كان قد تم استمدادها أو اشتقاقها، أولاً، بواسطة المترجمين والفلاسفة على حدٍ سواء وثانياً، من كتابات ابن المقفع التي عرفت بقدرتها على التعبيرو صياغة المصطلحات(5). كما شهد الاهتمام باللغة العربية في العالم الإسلامي اتساعاً منقطع النظير، حتى إنّه في النصف الثاني من القرن الثاني كان يوجد، ونتيجة لذلك، مدرستان متنافستان في العراق، تعنيان بالأدب والنثر العربي، وتختلف الواحدة منهما عن الأخرى، وتستمدان أصولهما من مصادر مختلفة، وتعيشان بروح مختلفة، وتتطلعان إلى غايات مختلفة، وكان لكل واحدة منهما موقف من الأخرى يمتاز بالسلبية واللاتعاون.

لكن، مع ذلك وخلال فترة حكم الخليفة العباسي المأمون (المتوفى 833م)، التي ربما تعتبر من وجهة النظر السياسية بمثابة البداية الحقيقة للانحدار العام للدولة العباسية، بدأت عملية التعليم والمعرفة بالازدهار. فاهتمامه الخاص بالثقافات الأجنبية والفلسفة على وجه الخصوص، التي تم

---

(5) Afnan Sohail, *Greek Philosophical Terms and Their Arabic and Persian Equivalent.*

الاحتفاء بها من خلال ذكر قصة ظهور الفيلسوف اليوناني أرسطو للمأمون في الحلم وكلمات التشجيع التي أغدقها عليه في مسعاه لتطوير المعرفة والفلسفة ونشرهما[6]. هذا الحلم حثَّ المأمون بالفعل على أن يرسل مجموعة من الدارسين والمهتمين بالمعرفة والفلسفة إلى آسيا الصغرى وقبرص لجلب الكتب اليونانية المهمة بهذا الشأن. فقد كتب إلى إمبرطوار بيزنطة سائلاً إياه تزويد مبعوثيه بمجموعة من الكتب اليونانية ذات القيمة العلمية الكبيرة الموجودة في بلده، وبعد وهلة من التردد وافق الإمبرطور على طلب المأمون. بالإضافة إلى ذلك أوعز المأمون، وبتوصية خاصة منه، بالاهتمام بمدرسة جنديسابور الطبية والفلسفية في جنوب فارس وإحياء نشاطها مرة أخرى؛ كما أنه كان يكرم الشعراء، والدارسين في مجالات العلوم والفلسفة والمترجمين ويجزل لهم العطاء.

كان المناخ الفكري العام، في ذلك الوقت، قد بدأ يتشكل أيضاً، من خلال التجمعات الفلسفية والأدبية في البيوت الغنية الراعية للثقافة وفي بيوت النخب المثقفة، التي كانت فعلاً مكاناً مناسباً للنقاشات الحامية في مختلف المجالات الفكرية. ولحسن الحظ فقد حفظ لنا التاريخ الكثير من تلك النقاشات من خلال الكتابات الأدبية التي سجلت تلك النقاشات والتي لا تقدر بثمن. علاوة على ذلك، كان

(6) ابن النديم، الفهرست، ص353.

طالبو المعرفة لا يتورعون عن الذهاب في رحلات طويلة تستغرق وقتاً طويلاً للبحث عن مصادر المعرفة؛ أما اللغويون فقد عجلوا في مسألة تعلم اللغة العربية الناصعة والنقية الخالية من الأخطاء والحفاظ على اللسان العربي الأصيل؛ والجغرافيون بدورهم كانوا متحمسين للقيام بزيارة البلدان المختلفة التي فتحت على يد المسلمين والتعرف إلى تفاصيلها الجغرافية. وتزامن هذا بالطبع مع وصول المترجم حنين بن إسحاق إلى سوريا لتعلم اللغة اليونانية والبحث عن الكتب الفلسفية والعلمية لجلبها معه إلى بغداد.

فالعطاء الجزيل من قبل الخلفاء لرجالات الفلسفة والأدب، أسس مثالاً وقدوة رائعة تم اتباعها من قبل العديد من العوائل العريقة والغنية، التي كانت تمتاز بالقوة والمكانة الاجتماعية العالية آنذاك. فعلى سبيل المثال كانت عائلة «البرامكة»، والتي على الرغم من انخراطها في الشؤون الادراية للخلافة العباسية، تجزل العطاء إلى ممارسي المهن الطبية والى مترجمي الكتب الفلسفية والطبية[7]. بالاضافة إلى ذلك كانت عائلة «نوبخت»، شديدة الاهتمام بالأدب وأقل اهتماماً بالشأن السياسي من عائلة البرامكة، فبرز أفرادها ككُتاب متميزين يترجمون الكتب من الفارسية إلى العربية،

---

(7) القفطي، تاريخ الحكماء، ص143.

ويجزلون العطاء أيضاً، لمترجمي الكتب الفلسفية والعلمية من اليونانية إلى العربية[8]. علاوة على ذلك، كانوا يعقدون في بيوتهم اجتماعات منتظمة، الغرض منها مناقشة الموضوعات الدينية والأدبية والفلسفية. حتى إنّ أحد أفراد تلك العائلة كتب تعليقاً مفصلاً على كتاب أرسطو «الكون والفساد». أما عائلة «المنج»، وكما يدل عليها اسمها، فقد انصب اهتمامها على موضوع الفلك والتنجيم، وأصبحت واحدة من أشهر العوائل الراعية للشأن الأدبي في بغداد. بالاضافة إلى ذلك، كانوا يمارسون الكتابة، ويعقدون الاجتماعات، وساهمت مشاريعهم البناءة في فكرة إرساء وتأسيس المكتبات الشخصية للعوائل الغنية التي ترتبط بصلة الصداقة الحميمة معهم. كما أنهم كانوا يدفعون لمجموعة من المترجمين حوالى خمسمائة دينار كراتب شهري لقاء عمل الترجمة الذي بدأ بالازدهار، وأيضاً، لقاء مصاحبتهم من أجل إشباع فضول معرفة هذه المهنة الممتعة[9]. أما على مستوى الشخصيات التي ساهمت بشكل فعال في مضمار الرعاية للأدب، فيبرز اسم (الزيات)، والذي كان إبناً لتاجر زيوت من طبرستان، واستوزر ثلاث مرات في عهد خلفاء متعددين، و كان راعياً فعالاً للأدب

(8) المصدر نفسه، ص 177.

(9) المصدر نفسه، ص 243.

والفلسفة. كانت هباته سخية لجهود المترجمين والنساخين حتى وصل الأمر إلى أنه كان يدفع ما يعادل ألفي درهم كراتب شهري للمترجم أو الناسخ؛ ويخبرنا المؤرخون أنّ العديد من الكتب كانت تترجم برعايته من خلال ذكر اسمه على نسخها[10].

تحت تأثير هذا المحيط المتألق، وفي هذا العصر بالذات، وصل ازدهار النثر والشعر العربيين إلى أوجه؛ وهنا تحديداً، بدأت الفلسفة الإسلامية بالتبلور، بالطبع، من خلال الممارسة الحرة والفعالة للعقل وإعمال سلطته.

(10) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، الجزء الأول، ص 206.

مصادر الفلسفة العربية الإسلامية وينابيعها

من الواضح أنّ مصادر الفلسفة العربية الإسلامية من السهل العثور عليها أو تتبع آثارها، لكنها، في الوقت ذاته، متعددة المصادر وأحياناً معقدة التركيب. المصدر الرئيسي الأول، هو بالتأكيد، الفلسفة اليونانية التي امتزجت أصولها مع التفكير الإسلامي اللاهوتي المتداول آنذاك والمرتبط بمدارس المتكلمين والمعتزلة. إلى هذا المصدر المهم ينبغي أن نضيف المناهل الأخرى المتعددة، كالفلسفة الرواقية، والأفلاطونية المحدثة، والغنوصية، والمانوية، والهرمسية، وأفكاراً أخرى انبثقت مصادرها من مدارس الفكر المزدهرة في أواخر العهد الهلنستي. هذا لا يعني مطلقاً القول بأنّ الفلسفة العربية الإسلامية كانت بمثابة وليد مجدب غير مثمرٍ، أو بعدم قدرتها على استحداث نمط للتفكير وأسلوب خاص بها. بالعكس امتازت الفلسفة العربية الإسلامية، وبالخلاف مع الفلسفة اليونانية، التي كانت فلسفة علمانية لم تتأثر بالأفكار الغريبة عن بيئتها ولا بالأفكار المتصارعة من حولها، امتازت الفلسفة العربية بقدرتها الكبيرة على التحليل والتركيب

ومخاطبة أناس تجمعهم ثقافة واحدة ولكن وجهات نظر مختلفة.

وهنا يمكن لنا أن نتساءل عن شرعية وجود هذه الفلسفة، وهل هنالك ما يسمى حقاً بالفلسفة العربية الإسلامية؟ إنّ مصطلح أو مفهوم الفلسفة المتعارف عليه، يحمل معاني متعددة عبر مراحل زمنية مختلفة من التاريخ الإنساني، في بقاع مختلفة من هذا العالم. هذه الحقيقة واضحة وصادقة في الزمن الحاضر كما كان الأمر في القرون السالفة. فالفلسفة كانت تعني لسقراط، على سبيل المثال، معنى مختلفاً تماماً لما كانت تعنيه لأرسطو، وهي تعني معنى مختلفاً لمفكري الفلسفة الرواقية في العصر الهلنستي عما تعنيه لهذين الفيلسوفين. وبناءً على ذلك، فإنّ الأمر لا يحمل الكثير من الغرابة والدهشة إذا قلنا: إنّ الفلسفة التي تطورت فعلياً في بغداد، خلال فترة الحكم العباسي، تختلف عن المفهوم الكلاسيكي للفلسفة بالمعنى اليوناني. لكنها بالرغم من ذلك، تبقى فلسفة أصيلة من حيث أنها كانت محاولة حقيقة و جادة لتاسيس نظامٍ فكريٍ متكاملٍ، يستطيع أن يحاجج بواسطة سلاح المنطقٍ، ويقوم على أسس ومبادئ الفلسفة اليونانية حتى وإن كان يحاول هذا النظام أن يوفق ما بينها وبين أسس الدين. فنظرة فاحصة لهذه الفلسفة تبين أنّها تأثرت بعمق ليس فقط بالفلسفة الرواقية والأفلاطونية المحدثة ولكن أيضاً، بالفلسفة الكلاسيكية اليونانية. لكنها بلا شك، لعبت دوراً

مؤثراً في إرساء دعائم الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى. وسوف نلاحظ لاحقاً، أنّ الكثير (من المترجمين إن لم يكن أكثرهم) من المشتغلين في ترجمة النصوص اليونانية الفلسفية إلى اللغة العربية كانوا من المسيحيين؛ وكان القليل منهم من انكب على مهنة تأليف وكتابة النصوص الفلسفية بذاته، مع ذلك، فإنّ مصطلح الفلسفة العربية الإسلامية يمكن تسويغه، لأنه على الرغم من أنّ المشتغلين في هذا الحقل كانوا من بلدانٍ وإصقاعٍ مختلفة، فإنهم كانوا إما مسلمين بالولادة أو اعتنقوا الإسلام بعد تركهم لديانتهم المسيحية أو اليهودية أو الزرادشتيه. علاوة على ذلك، كان هدفهم الأكبر هو إعمال العقل وتطبيقه على الوحي والشريعة، والتوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي، الأمر الذي لاقى، عبر مراحل التاريخ المختلفة وحتى الآن، المعارضة الشديدة والتي كان يصاحبها العنف والقتل أحياناً.

لقد وصلت الفلسفة اليونانية إلى بغداد عبر طرقٍ مختلفة. فجذور الفلسفة الكلاسيكية اليونانية كانت قد أسست لنفسها مكاناً راسخاً في أكاديميات المعرفة في مدينة الإسكندرية. وحين أكمل العرب المسلمون فتوحاتهم في الشرق الأدنى في (سنة 641م) فتحت أيضاً، مدينة الإسكندرية على يد القائد عمرو بن العاص، حيث كانت بذور الفلسفة اليونانية قد ازدهرت في مصر وسوريا والعراق منذ عهد الإسكندر الأكبر؛ لكن احتلال مدينة الإسكندرية جعلها مع تراثها اليوناني

الواسع تحت سيطرة الحكم الإسلامي. وتعليقاً على تلك الظاهرة لم يذكر لنا الفيلسوف الفارابي، على سبيل المثال، لماذا اهتمت مدينة بغداد، على وجه الخصوص، بالفلسفة اليونانية وعملت على إرساء دعائمها في العالم الإسلامي، لكنه يذكرلنا فقط، وبشكل مبسط، النتائج العملية لتلك الظاهرة. لقد انتقل تراث الفلسفة اليونانية من مدينة الإسكندرية إلى انطاكيا، وظل هذا التراث حبيس مخازن الكتب ورفوف المكتبات لفترة طويلة، إلى أن وصل رجل لا نعرف اسمه أو هويته كان يمتلك قدرة كبيرة لاستيعاب هذا التراث والتعاطي معه بشكل إيجابي. في وقت لاحق، تتلمذ اثنان من المهتمين بأمر الفلسفة على يد هذا الرجل، أحدهما من مدينة حران والثاني من مدينة مارو[(11)]. وبعدما أكمل الأول دراسته مكث قليلاً من الوقت في مدينته ثم ما لبث أن غادرها إلى بغداد ليبدأ فيها عمله كمعلم للفلسفة؛ أما الثاني فقد ترك فارس متوجهاً إلى المدينة ذاتها. وقد تتلمذ الفيلسوف الفارابي على يد تلميذ الشخص الثاني، والذي كان يدعى يوحنا بن حيلان. مع ذلك، فإنّ الأمر الذي ينبغي أن يذكر هنا، وأنّ الطريق الرئيسي لوصول التراث اليوناني كانت قد عبدته فعلاً المجتمعات المسيحية، التي كانت تقطن في سوريا وشمال العراق. وبالخلاف مع الأصول الوثنية لمدرسة

---

(11) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، الجزء الثاني، ص135.

الإسكندرية، أسّس الراهب يوستاثيس أسقف أنطاكيا مدرسة على شاكلتها. كانت اللغة السائدة في المدرسة هي اللغة اليونانية وكانت المشكلات اللاهوتية العميقة والعويصة تناقش بهذه اللغة مع الاستعانة - بالطبع - بمناهج وكتب الفلسفة اليونانية وتعاليمها ومرجعياتها، الأمر الذي جعل من هذه الكنيسة أو المدرسة حاملاً للسمات الرئيسية للمؤسسات الهلنستية. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أسّس الأسقف جاكوب مدرسة في نصيبين وكان على رأسها القديس أفرام، الذي كان شاعراً ولاهوتياً في الوقت ذاته، ويكتب باللغة السيريانية. ولكن، وبسبب حالة اللااستقرار السياسي آنذاك، حولت هذه المدرسة مكانها إلى مدينة أوديسة عاصمة أسروفين، ومنذ القرن الثاني أصبحت مركزاً مهماً للديانة المسيحية في العراق. وأصبحت هذه المؤسسة تعرف لاحقاً بمدرسة الفرس، ربما لأن معظم أساتذتها وتلامذتها كانوا من فارس.

أدى الصراع الدائر داخل الكنسية المشرقية إلى تصدع كيانها وانقسامها إلى كنيستين، وعليه فقد انقسم أتباعها إلى فريقين: أحدهما يقول بأن للسيد المسيح - عليه السلام - طبيعة واحدة وهم اليعاقبة، والفريق الثاني هم النساطرة[12]. لكن هذا الانقسام كان من جانب آخر، ذو مردود إيجابي في تطوير الثقافة والأدب في العالم الآرامي. فعلى الرغم من أنّ

(12) ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ص 46.

المترجمين السريان الذين ينقلون الآثار اليونانية إلى السريانية كانوا في أوج نشاطهم حتى قبل حدوث هذا التصدع والانقسام، فإنّ النساطرة، الذين انفصلوا من كلا الكنيستين قد قاموا بجهد كبيرٍ في تطوير اللغة السيريانية عن طريق ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية المهمة، تلك التي تشمل أعمال أرسطو وهيبوقريطس وغيلان، كذلك ترجموا أعمال آباء الكنيسة المشهورين في الحقلين اللاهوتي والفلسفي، والذي حفز بدوره إن لم يكن قد أسس بالحقيقة لاحقاً حركاتهم الفكرية الجديدة، التي انطفئت جذوتها بعد أن حل محلها مشروع النشاط العربي الحيوي للترجمة. وكانت المراكز الفكرية التي أسسها النساطرة تقع في نصيبين، وأوديسة وسيلوشا التي تقع عل ضفاف نهر دجلة آنذاك، وكذلك المركز الفكري المهم في جنديسابور(13). في حين أسس اليعاقبة المراكز الفكرية اللاحقة في الإسكندرية، وأنطاكيا وأميدا. ولقد قَدم البعض من المترجمين السريان من تلك المدن وأديرتها إلى بغداد لممارسة التعليم والترجمة للنصوص اليونانية بعد أن تتم ترجمتها إلى السريانية ومن ثم إلى اللغة العربية. بالإضافة إلى هذه المجموعة من المترجمين السريان، ينبغي أن نضيف نخبة أخرى من المترجمين الصابئة المشهورين في المجتمع الحراني، والذين قاموا بنقل وترجمة

(13) المصدر نفسه، ص 47-48.

كتب مهمة ونفيسة، خصوصاً ما يتعلق بحقل علم التعاليم إلى العربية.

لكن، ينبغي أن نشير إلى أنّ هنالك أيضاً، طريق آخر وصلت من خلاله الآثار الفلسفية اليونانية إلى بغداد، وسبق لنا أن أشرنا إليه أعلاه، على الرغم من أنّ الكثير من الشكوك يمكن أن تحوم حول تلك القصة، إلّا أنّ كتب التاريخ تخبرنا أنّ ابن المقفع[14] ترجم أجزاء من كتاب أرسطو «الأورغانون» من الفارسية (أو البهلوية) إلى العربية. وكان القفطي يعتبره أول شخص في الإسلام كان قد انكب فعلاً وبإخلاص على عمل ترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور[15]. ولم تتوصل البحوث الفلسفية - حتى تلك اللحظة - إلى أن تخبرنا ما إذا كانت المخطوطتان، اللتان تمت ترجمتهما لبعض الفصول من كتاب «الأورغانون» لأرسطو قد تمت ترجمتهما على يد ابن المقفع أم على يد ابنه. من جهة أخرى، تخبرنا العديد من المصادر أنّ الملوك الساسانيين لفارس كانوا على اطلاع على التراث اليوناني المترجم إلى الفارسية آنذاك، وعلى الأخص كسرى الأول (531-578م)، الذي كان مطلعاً على مؤلفات أفلاطون وأرسطو؛ والمصادر التاريخية هنا أيضاً، تؤكد ذلك من خلال

(14) ابن النديم، الفهرست، ص178.

(15) القفطي، تاريخ الحكماء، ص220.

النسخة السريانية لمنطق أرسطو، التي دونها بولس بيرسا وأهداها إلى كسرى، وكذلك النسخة المنقولة إلى اللاتينية، والتي تنقل لنا حديث كسرى مع الفيلسوف اليوناني بريشنس، الذي كان لاجئاً من اليونان في البلاط الفارسي آنذاك.

تخبرنا كتب التاريخ أيضاً، أنّ هنالك طريق آخر وصلت من خلاله الآثار اليونانية إلى مدينة بغداد ومن ثم انتشرت بعده في العالم الإسلامي، ونقصد به طريق الآثار الطبية والفلسفية لمدرسة جنديسابور الواقعة في شمال فارس. فهذه المؤسسة الفكرية كانت في حال من الانحدار والتدهور في بواكير نشأة الدولة العباسية. وبناءً على ذلك، فإن خيرة الأطباء[16] والممارسين للنشاط الفكري، الذين كانوا هناك، تركوا هذا المركز متوجهين إلى بغداد العاصمة الجديدة للامبرطورية الإسلامية لغرض الاستقرار هناك والحصول على الجاه والمال.

وإذا كانت هذه الطرق ـ التي ذكرناها آنفاً ـ هي مجمل الطرق التي وصلت من خلالها الآثار اليونانية إلى مدينة بغداد، فإنّه يجدر بنا القول: إنّ كتاب «**الفهرست**»، الذي ألّفه ابن النديم في العام (987م) يعطينا ـ حقاً ـ معلومات قيمة عن تفاصيل الأعمال اليونانية، التي تم نقلها من اليونانية إلى اللغة العربية. فهذا الكتاب، إلى جانب المصادر الرئيسية

---

(16) ابن العبري، مختصر تاريخ الأمم، ص 135 وما بعد.

الأخرى، ومعرفتنا بمصادر الكتب التى تم تدوينها أو ترجمتها في بغداد من اللغة السيريانية، أو اليونانية، أو الفارسية، أو الهندية إلى العربية، يُبيّن لنا بوضوح أن المؤلفات اليونانية الفلسفية والطبية كانت تتم دراستها بعمق وتحظى بتقديرٍ عالٍ أكثر بكثير من الكتب الأدبية، كالشعر والتراجيديا.

إنّ طبيعة الاتجاهات والمدارس الإسلامية الأرثوذوكسية أو المحافظة ومدرسة المعتزلة، خصوصاً، تبيّن لنا حقيقة أنّ الفلاسفة المسلمين كانوا مسلمين حقيقيين بالعقيدة حتى وإن لم يعلنوا تأييدهم الكامل لكل العقائد التي وضحها المتكلمون آنذاك، على الرغم من أنهم يعون جيداً أنّ تلك العقائد هي أساس لا يتزعزع للإيمان بالدين الإسلامي. علاوة على ذلك، كانت المشكلة الأساسية لهؤلاء الفلاسفة، والتي تعرف بالمشكلة المدرسية أو السكولائية، هي كيفية التوفيق بين الدين والفلسفة. بناءً على ذلك، كان الأمر طبيعياً وضرورياً أن يكرسوا جلَّ جهدهم للاهتمام بمبادئ هذين الحقلين المختلفين والمتصارعين. وعلى الرغم من أنّ مصطلح «علم الكلام»، الذي يشير أو يُعزى إلى التفكير اللاهوتي، أمر يحتمل الكثير من النقاش والجدل، ومصطلح المعتزلة، لهؤلاء الذين يتبنون مذهب «المنزلة بين منزلتين»[17]، هو

(17) أبي حسين الخياط، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص 30.

الآخر أيضاً، ربما يكون أمراً غير واضح تماماً، فإنّ مذهبهم الفكري ـ مع ذلك ـ أصبح بمثابة المذهب أو اللاهوت الرسمي للدولة العباسية لعشرات السنين، كما أنه مارس تاثيراً ضخماً في تشكيل المناخ الفكري آنذاك. حتى إنّ الخليفة المأمون ـ على سبيل المثال ـ أثار حنق الجهات الإسلامية الأرثوذوكسية أو المحافظة ـ آنذاك ـ حين أعلن تبنيه لمذهب المعتزلة علناً. ولكن، وعلى الرغم من أنّ متكلمي المعتزلة كانوا قد تبنوا المذهب العقلي وحاولوا أن يفسروا الأشياء تفسيراً عقلانياً، فإنهم لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الصرف للكلمة، كما أنهم لم يكونوا من مفكري مذهب الحرية، ولم يكونوا دائماً ليبراليين بالمعنى المتعارف عليه؛ لكن، مما لا شك فيه أنهم كانوا بالتأكيد متكلمين أو لاهوتيين متمكنين من موضوعاتهم. وعلى الرغم من ذلك فإنّ تأثيرهم كان عميقاً في الأوساط الفكرية ولاقى انتشاراً واسعاً في الأوساط اللاهوتية المسلمة.

أما في ما يتعلق بتأثيرات الفلسفة الرواقية والأفلاطونية المحدثة والاتجاهات الفلسفية السائدة الأخرى في تشكيل المناخ الإسلامي الفكري، فإنّه لا ينبغي الافتراض أنه أمر من السهولة اكتشافه. لكن كتاب «**الفهرست**» والكتب الأخرى تشهد أنه تمت ترجمة العديد من مؤلفات أصحاب هذه الاتجاهات إلى اللغة العربية. وهذا الأمر يلغي الافتراض

الذي يقول: إنّ تلك الفلسفات لم تكن ذات فعالية مؤثرة في واقع الفلسفة الإسلامية لاحقاً.

مع وجود الشخصية المميزة للمترجم حنين[18]، كان معظم المترجمين المحترفين العاملين في حقل ترجمة الآثار اليونانية واللغات الأخرى هم من أصول مسيحية، ويمكن تصنيفهم إلى ثلاثة أقسام:

(1) مدرسة الترجمة التي كانت قد تأسست قبل مدرسة حنين؛

(2) مدرسة حنين، والتي كانت تضم العديد من أقربائه وتلامذته؛

(3) ومدرسة تأسست بعد مدرسة حنين.

ويمكن استشفاف طبيعة عمل هذه المدارس من خلال الرسالة الثمينة المترجمة، التي تركها لنا حنين عن أعمال الطبيب غيلان. في هذه الرسالة يذكر لنا أنّ هنالك أعمال كانت تترجم من (أ) اليونانية إلى السريانية؛ وهنالك أخرى تترجم من (ب) اليونانية إلى العربية؛ وهنالك أخرى كانت تترجم من (ج) السريانية إلى العربية؛ وهنالك أخرى كانت تترجم من (د) العربية إلى السريانية[19]. بالأضافة إلى ذلك، كانت هنالك ترجمات منفصلة للأعمال ذاتها التي ترجمتها

(18) ابن النديم، الفهرست، ص 298.

(19) Afnan Sohail, *Avicenna, His life and Works,* p.18.

تلك المدارس، بواسطة أشخاص مختلفين لم يكن ينتمي أي منهم إلى واحدة من المدارس المذكورة أعلاه؛ كما كانت هنالك ترجمات منفصلة للأعمال ذاتها التي ترجمتها تلك المدارس بواسطة المترجم نفسه، كما أنَّ الكثير من التنقيحات التي كانت تجرى على المؤلفات السابقة، كانت تتم إما بواسطة مترجميها أو بواسطة آخرين؛ بالإضافة إلى ذلك كانت هنالك ترجمات من السريانية إلى العربية وبالعكس لأعمال واحدة أو متعددة بواسطة مترجم واحد؛ وترجمات أنجزت بواسطة مترجمين مختلفين لأجزاء مختلفة من كتاب واحد؛ وكانت هنالك بعض الترجمات التي ظلت غير مكتملة بسبب غياب النصوص الضرورية الأصلية.

بالإضافة إلى ذلك، يخبرنا حنين أنّ هناك اجتماعات خاصة كانت تعقد في مدينة الإسكندرية الغرض منها مناقشة الكتب الخاصة لغيلان ودراستها بعناية. وعلى المنوال نفسه بدأت النخب المسيحية تحذو حذو الممارسات والعادات التي كانت تتبع في مدينة الإسكندرية، حيث كانت ـ على سبيل المثال ـ تعقد الاجتماعات اليومية في مدرستهم التي كانت تسمى (سكول) والتي كانت تتبع النظام التعليمي اليوناني لغرض مناقشة الكتب الفلسفية ذات المعاني الصعبة[20].

بالإضافة إلى وثيقة حنين أعلاه، كانت هنالك وثيقة

(20) المصدر نفسه، ص 18.

أخرى تخبرنا بأمرٍ في غاية الأهمية وهو أنّ تلك النخب كان لديها الكثير من المصنّفات المهمة التي تقدم لها مساعدة عظيمة، ومن بينها بالطبع القواميس التي كانت تسمى باسم فارسي هو (جاهار نام)، والتي كانت تتضمن أربعة معانٍ مرادفة ومتساوية في اليونانية، والسريانية، والعربية والفارسية للكلمة ذاتها التي كانوا يقومون بتوظيفها في أعمالهم. ومن خلال هذه الحقيقة يمكن لنا أن نستنتج أنه كان يوجد هناك ـ على الأقل ـ واحد من المترجمين الذين يجيدون بطلاقة تلك اللغات الأربع. كما أنّ تلك النخب كان لديها مسرد (جدول-قائمة) بالكلمات العسيرة لبعض الكتب الخاصة مع شرح لها، حيث يشمل الكلمات الغريبة وتوضيح معانيها الصعبة.

وطبقاً لمصادر كتب التاريخ المهمة، مثل «**الفهرست**» لابن النديم، و«**تاريخ الحكماء**» للقفطي، و«**طبقات الأطباء**» لابن أبي أصيبعة، فإنّ قائمة هؤلاء المترجمين من الكتب كانت واسعة فعلاً وتشمل موضوعات متعددة. كما أنّ اختيارهم الدقيق والحريص لنسخ مختلفة للنص الواحد، وبحثهم الدؤوب عن النسخ الأصلية، وجهودهم الكبيرة في انتقاء العبارة أو الكلمة أو الجملة المناسبة في الترجمة، قد نال فعلاً إعجاب وتقدير الأوساط والدوائر الفكرية الحديثة والمعاصرة[21]. حتى إنهم ـ في بعض الأحيان ـ كانوا قد

(21) Walzer R., *The Arabic Translations of Aristotle*. 21.

نجحوا في تصحيح الكثير من أخطاء النصوص اليونانية المتداولة اليوم، والتي وصلت نسخها الأصلية إلى الغرب عن طريق القسطنطينية. لكن ترجماتهم - في الوقت ذاته ـ لم تخلُ ـ أيضاً بعض الأحيان ـ من الاضطراب وعدم التوفيق في نقل المعنى المقصود. فعلى سبيل المثال، في ترجمة كتاب «**الشعر**» لأرسطو، كان هؤلاء المترجمون يعتقدون أنّ التراجيديا هي شعر إطراء ومديح، في حين كانت الكوميديا تفهم على أنها ذم وقدح؛ والأمر الشديد الغرابة حقاً، أنه لم يكن يوجد بين المعلقين المسلمين، ولقرون لاحقة، من يميز أنّ التراجيديا والكوميديا ما هي إلّا أعمال تؤدى على خشبة المسرح. فلقد كان هؤلاء المعلقون يحملون اعتقاداً خاطئاً على أنّها أجزاء من المنطق، وقد درسوها سوية مع علم الخطابة والنثر. فعبارة الممثل اليونانية، على سبيل المثال، كانت تترجم بكنية «المنافق»، وفي سياق آخر كانت تترجم بـ«أخذ الوجوه»، وفي هذا السياق تحدث ابن سينا عن عبارة «أخذ الوجوه» بلبس واضح وصريح.

إنّ القيمة الأدبية للنسخ العربية المترجمة عن اللغات المتعددة تختلف حولها وجهات النظر. فالخلفية الثقافية لهؤلاء المترجمين، على سبيل المثال، ربما تكون يونانية أو سريانية أو عربية أو فارسية، وربما يكونون قد خضعوا إلى تأثير سياق واحد من تلك اللغات على حساب اللغات الأخرى. فلقد كان بين هؤلاء من لا يجيدون اليونانية إطلاقاً وكانوا

يترجمون فقط من السريانية إلى العربية. وأسلوب اللغة العربية الذي كان يتبعه حنين بن إسحاق في الترجمة، على سبيل المثال، كان ـ نسبياً ـ مقبولاً في الأوساط الثقافية العربية آنذاك مع وجود بعض المعارضين له بالطبع؛ في حين كان يعتبر أسلوب اللغة العربية في الترجمة، المتبع من قبل ثابت ابن قرة، أسلوباً معقداً جداً ويحتوي على الكثير من التضمينات، التي هي غير ضرورية بالمرة. الأمر نفسه يقال: في ما يخص مسألة المصطلحات الفنية، والذي يعتبر أمراً ذا أهمية فائقة، لأنه أمر كان يتم تبنيه من خلال ورثة التراجمة اللاحقين لهم. ففي مخطوطة الترجمة العربية لكتاب أرسطو «الأورغانون»، الموجودة في باريس، توجد هناك ثلاث نسخ مختلفة لترجمة «سوفسطائي»، وهنالك بالفعل دراسة مقارنة لمصطلحاتها اعطت لنا بعض النتائج الشيقة[22].

من بين المترجمين اللامعين، في مدرسة الترجمة، التي تأسست قبل مدرسة حنين، هو المترجم اسطاث. ولسوء الحظ، فإنّ المصادر التاريخية بهذا الشأن لا تخبرنا إلّا القليل عن هذه الشخصية المرموقة عدا أنّه كان معاصراً للفيلسوف الكندي[23]. ولكن، ولحسن الحظ أيضاً، فإنّ الترجمة الكاملة لاسطاث لكتاب «**الميتافيزيقا**» لأرسطو كان

---

(22) Haddad, C *Thèse Presentée à la Sorbonne*,p.18-36.

(23) Fakhry Majed, *A History of Islamic Philosophy*, p. 18.

قد تم حفظها من خلال كتاب «**تفسير ما بعد الطبيعة**» للفيلسوف ابن رشد[24]. وهنالك بعض المصادر العربية، في الواقع، تتحدث عن ترجماته وتصفها بالعادية؛ ولكن، وبالمعنى التاريخي، فإنّ أعماله المترجمة تستحق منا الكثير من العناية ولاسيما أنّ المصطلحات الفلسفية التي نحتها في ترجماته تختلف كثيراً عن المصطلحات الفلسفية لمدرسة حنين، التي أصبحت اللغة الفلسفية المستخدمة في كتابة الفلاسفة المسلمين لاحقاً. ويمكن الاستدلال على ذلك بوضوح من خلال كتابات صديقه الكندي، والغريب بما فيه الكفاية من تاريخ اليعقوبي. فاسطاث ربما يكون منشئ أو مبدع العديد من التعابير والألفاظ الجديدة في الحقل الفلسفي، والتي صدمت بعض اللغويين العرب لكن أفرحت بالتأكيد المؤيدين والتابعين لمدرسة الأسلوب الجديد في الكتابة. فعلى سبيل المثال، قام اسطاث بنحت العديد من المصطلحات الفلسفية كـ«الآنية»، و«الهوية»، و«الانوية» وغيرها من المصطلحات الأخرى[25].

ولكن إذا أردنا أن نتحرى الدقة، فإننا سوف نكتشف أنّه

---

(24) لكن ابن النديم يخبرنا أنّ يحيى بن عدي قد قام بوضع ترجمة مماثلة لهذا الكتاب. انظر: ابن النديم، الفهرست، ص 366، 41.

(25) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة.

ومن بين جميع المترجمين القدماء في الحقل الفلسفي لم ينل أي واحد منهم، في الواقع، المكانة والصدقية في عمله، كالتي نالها المترجم حنين بن إسحاق (المتوفى 873م). فلحسن الحظ كانت هذه الشخصية تتمتع بمزايا وموهبة خاصة. فهو لم يشارك المترجمين الآخرين اهتمامهم الكبير في ترجمة النصوص الفلسفية فحسب، بل تجاوزت قدرته في عالم الترجمة معظم المترجمين الآخرين إن لم يكن كلهم. وكان حنين يترأس مدرسة للترجمة تضم خيرة المترجمين من عائلته وأقربائه وتلامذته، كما ذكرنا آنفاً، حيث كرس الكل جهودهم برمتها لنقل النصوص اليونانية والسريانية الفلسفية إلى اللغة العربية (التي أصبحت لغة الثقافة والفكر في ذلك العصر). ولكن سوء الطالع كان يلاحق هذه الشخصية، فعلى الرغم من كل النجاح الذي حققه في عالم الترجمة، كان يجالد كثيراً في تحمل عبء ضغط واستياء وغضب الكنيسة عليه، لأسباب غير معروفة، حيث عملت على تجريده من كل امتيازاته الكنسية وتم طرده منها نهائياً، الأمر الذي دفعه مجبراً إلى الانتحار. ففي تلك الشخصية اجتمعت خلاصة التراث اليوناني والسرياني والعربي والفارسي؛ والمصادر العربية كانت تقول: إنّ حنين كان أكثر المترجمين احترافاً ومهنية في زمانه والعصور التي تلته، حيث أجاد في نقل النص الفلسفي من اليونانية أو السريانية أو الفارسية إلى اللغة العربية، وكانت لديه معرفة واسعة بخبايا تلك اللغات قلما

كان مترجم آخر يمتلكها[26]. فلم يتوقف قط عن محاولة تطوير لغته العربية والتي لم يجدها بطلاقة. لكن ابنه إسحاق كان يكتب ويترجم إلى العربية على مستوى يفوق أبيه وبطلاقةٍ، الأمر الذي جعله مثار إعجاب واهتمام النخب العربية المثقفة آنذاك. إنّ المصطلحات الفنية الفلسفية لمدرسة حنين في الترجمة، والتي تم نحتها بواسطته وبواسطة ابنه وتلامذته، كانت ذات تاثير مهم في خلق اللغة الفلسفية العربية الإسلامية لاحقاً، حيث، بالرغم من اختلافها عن السابقين من المترجمين، فإنّها أصبحت اللغة والمصطلحات الفلسفية التي تبناها الفلاسفة المسلمون لاحقاً، والتي ساعدت في إرساء اللغة التقنية الفنية لمذاهبهم الفلسفية. فبعد الفيلسوف الكندي، الذي كان لايزال متأثراً بأسلوب مدرسة الترجمة، التي أسست قبل حنين، والتي ينتمي إليها بالطبع المترجم اسطاث، فإن المصطلحات الفنية لمدرسة حنين كان يتم توظيفها بشكل شبه ثابت وواسع في الكتابات العربية للفلاسفة المسلمين. واليوم، وبعد مرور قرون عديدة، فإنّ هذه المصطلحات الفنية والفلسفية مستمرة بتشكيل الأساس في كل كتب المنطق، والميتافيزيقا وحتى علم النفس. وعلى الرغم من أنّ تلك المصطلحات تحوي القليل من الأصالة

---

(26) ابن النديم، الفهرست، ص 366، القفطي، تاريخ الحكماء، ص 35.

والفرادة، وأنّ هنالك بعض الشك في أن يكون حنين ذاته قد صاغ مصطلحاً فلسفياً واحداً جديداً، فإنها تظل مع ذلك مقبولة في الأوساط الفلسفية. مع اختلاف الأمر بالتأكيد، في ما يتعلق بترجماته في الحقل الطبي؛ ففي هذا المجال كان حنين مجبراً على اللجوء إلى المصطلحات السريانية والفارسية لعجزه عن العثور على مصطلحات مرادفة أو مساوية في اللغة العربية.

وعلى العموم، تكاثر عدد النسخ الأولى للمخطوطات اليونانية الفلسفية، حتى أصبح لبعضها ترجمات متنوعة مختلفة في الطبيعة والجودة. وحينما كان المترجم يواجه صعوبة جمة في إيجاد الكلمة العربية المناسبة أو المرادفة للمصطلح اليوناني، فإنّه كان لا يتورع عن أن يضع مكانها بالعربية المصطلح اليوناني الأصلي كما هو في النص معرباً. ومن بين المترجمين اللاحقين، كنا نجد الكثير منهم يضع النص اليوناني جنباً إلى جنب مع محاولة ترجمته إلى العربية حين كانت تساورهم الشكوك في دقة ترجماتهم. وأخيراً، كانت هنالك مجموعة من المترجمين الذين يختارون الكلمة العربية المرادفة بدقة للمصطلح الذي يريدون ترجمته، أو يستعيرون لعملهم هذا، المصطلحات المستخدمة في بعض الكتابات الأدبية لنقل أو ترجمة المصطلح يوناني. والنمط الأخير كان يتجلى بوضوح في محاولة المترجمين السريان في الغالب جعل اللغة السريانية ذات شكل عربي. ولكن، حتى تلك

المحاولات كان ينقصها الكثير من الجراءة والخلق، وكانت قلما تسفر عن اشتقاق أو نحت مصطلح جديد في اللغة العربية؛ وحين كان المترجمون السريان لا يستخدمون المصطلحات القرآنية أو المصطلح الكلاسيكي المتعارف عليه، فإنهم كانوا يميلون إلى الاستفادة من المصطلحات المستخدمة في كتابات المشهورين في حقل النثر. وهذا هو السبب الحقيقي الذي يقف وراء عثورنا على العديد من الكلمات المستخدمة في كتاب «**كليلة ودمنة**»، هي ذاتها المستخدمة في العديد من ترجمات الكتابات الفلسفية اليونانية. فلم يكن في الواقع أي من هؤلاء المترجمين من أصول عربية ويجيد العربية بطلاقة، وعليه فقد كانت محاولاتهم تنقصها الجرأة والشجاعة في اشتقاق أو نحت مصطلحات وتعبيرات جديدة. فالعرب حينها لم يكونوا مهتمين كثيراً في مسألة ابتكارات اللغة، وكثيراً ما كانوا يبدون عدم موافقتهم على التعبيرات والمصطلحات الجديدة. فعلى سبيل المثال، نعثر بين البعض من الفلاسفة، وعلى وجه الخصوص عند أبي نصر الفارابي، على ترجمتين للمصطلح اليوناني ذاته يستخدمهما معاً كمعنى مرادف واحد للمصطلح ذاته؛ وهذا بالطبع يرجع إلى سبب بسيط هو أنّ الكاتب أو الفيلسوف الذي لا يجيد اللغة اليونانية ربما، بناءً على ذلك، لا يحسن اختيار الكلمة المناسبة وعليه يفضل استخدام كلا المصطلحين للكلمة ذاتها. وربما أيضاً، تمكن الملاحظة بأنّ هنالك

اختلاف طفيف من ناحية الأسلوب والمصطلحات الفنية المستخدمة بين الكتب المترجمة بشكل مباشر من اليونانية إلى العربية، وتلك المترجمة أولاً من السريانية إلى العربية. فعلى سبيل المثال، كانت ترجمات الأعمال الرياضية والتي هي من اختصاص أهل حران، حيث يقف على رأسهم ـ في هذا المجال ومن حيث الاختصاص والكفاءة ـ المترجم ثابت بن قرة[27]، كانت تحتاج إلى مصطلحات فنية مختلفة تماماً عن باقي الاختصاصات؛ لكن تلك المدرسة نجحت وإلى حد بعيد في تجاوز تلك الصعوبات، وإيجاد حلول لها وهذا واضح من خلال النجاح الملحوظ في مسألة اختيارهم الموفق والدقيق للمصطلح المناسب في ترجماتهم.

(27) Fakhry Majed, *A History of Islamic Philosophy*, p.17.

أعمدة الفلسفة الإسلامية

أنجب حقل الفلسفة الإسلامية ثلاثة فلاسفة هم على التوالي: الكندي ذو الأصول العربية؛ والفارابي ذو الأصول التركية؛ وابن سينا ذو الأصول الفارسية، مع ذلك فإنّ معظم مؤلفاتهم الفلسفية كانت باللغة العربية لأنها أصبحت اللغة الطيعة والمناسبة في التأليف الفلسفي آنذاك. ومن الواضح أنّ موقف هؤلاء الفلاسفة وتوجهاتهم الفكرية كانت على النقيض تماماً من موقف اللاهوتيين أمثال: الغزالي وابن تيمية، وأيضاً، على الضد من فلاسفة التاريخ أمثال ابن خلدون، وعلى الضد أيضاً، من الفلاسفة الذين كانوا معلقين أو مفسرين للنصوص الفلسفية لأرسطو مثل ابن رشد ومدرسة الأندلس الجديدة.

إنّ المؤلف، الذي يجمع المؤرخون على أنه أول فيلسوف من أصول عربية هو (أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي). ولسوء الحظ لا نعرف عن حياته الكثير سوى أنّه ولد في مدينة الكوفة العراقية في منتصف القرن التاسع، عندما كان والده والياً عليها. ومن الكوفة انتقل الكندي إلى البصرة حيث كانت مركزاً هاماً للدراسات اللغوية والكلامية،

ثم تحول إلى بغداد وأقام فيها، حيث كانت تلك المدينة ـ في ذلك الوقت ـ عاصمة الخلافة ومحور الحركة الفكرية في القرن التاسع. لكن، ولحسن الحظ لدينا معلومات كافية عن إنتاج الكندي الضخم في الحقل الفلسفي والحقول العلمية الأخرى. على أنّ الجانب الأكبر من إنتاجه هذا لم يصلنا منه إلّا القليل[28]، ولكن، بالاستناد إلى ما بقي من مؤلفاته يتبين أنّ هنالك أكثر من (242) نسبها إليه المؤرذخ ابن النديم[29]. حظي الكندي برعاية الخلفاء والأمراء وكان على علاقة وثيقة مع المترجمين الأوائل، وربما كان واحداً من أكبر المؤازرين لعملهم الصعب آنذاك. يتمتع الكندي بأهمية كبيرة وسمعة طيبة في العالم الإسلامي الفلسفي لما له من معرفة واسعة واطلاع جيّد، خصوصاً على المعرفة اليونانية والفارسية والهندية وعلى فنون الحكمة إجمالاً؛ كما كان فلكياً محترفاً، وأصبح يعرف فيما بعد بأنّه «فيلسوف العرب»، ولكن ليس من المؤكد إن كان له أتباع وتلاميذ كثر أو أسس مدرسة فلسفية خاصه به.

ومن القائمة الطويلة لأعماله، ربما يمكن أن نستدل على أنّ اهتماماته الكبيرة انصبت على دراسة العلوم الطبيعية على

---

(28) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، المجلد الأول، ص 206 وما يليها.

(29) ابن النديم، الفهرست، ص 255؛ انظر أيضاً: القفطي، تاريخ الحكماء، ص366.

الرغم من أنه ترك لنا بحوثاً ورسائل في الحقل المنطقي والميتافيزيقي. وعلى شاكلة أفلاطون، كرَّس الكندي جل اهتمامه ووقته لعلم الرياضيات. وقد كتب في هذا الشأن كتاباً عنوانه «أنه لا تنال الفلسفة إلّا بعلم الرياضيات».

بعض المصادر العربية التاريخية المبكرة تؤكد لنا أنّ الكندي كان أول الفلاسفة، الذين صاغوا الفلسفة الأرسطية بقالب ونظام إسلامي. وسواء أكان هذا الأمر يمكن أن يعتبر حقيقة أو لا، فإنّه في حقل التفكير الفلسفي الذي يتميز عن التفكير الديني واللاهوتي، كان الكندي ـ بحق ـ أول فيلسوف قد تأثر بعمق بأرسطو، وما رسالته «كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة» إلّا دليل على أهمية هذا الفيلسوف في نظر الكندي[30]. لكن، لا يوجد أي سبب للاعتقاد، كما تم التأكيد، على أنّ الكندي كان ملماً باللغة اليونانية أو أنّه قام بترجمة بعض النصوص اليونانية إلى العربية. ولكن من المؤكد أنّ طبيعة المصطلح الفلسفي، الذي يميز كتابات الكندي الفلسفية، كان مختلفاً عن المصطلح المستخدم في كتابات الفلاسفة اللاحقين كالفارابي وابن سينا. وهذا الأمر يعود إلى أنّه قد استخدم في مؤلفاته نسخ الترجمات التي قام بها المترجم «اسطاث»

(30) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، المجلد الأول، ص 362 وما يليها.

والذي أشرنا إليه سابقاً، في حين استخدم الفلاسفة اللاحقون نسخ التراجم التي أنجزها «حنين بن اسحاق» ومدرسته. وعليه، يعتقد أنّ المصطلحات الفنية ذاتها التي تمت صياغتها بواسطة الكندي في كتاباته، هي المصطلحات ذاتها التي اختارها اسطاث في ترجماته.

بالإضافة إلى كل ما ذكرناه آنفاً، يوجد هنالك الكثير من التأثيرات الأفلاطونية في تشكيل النظام الفلسفي للكندي. فنظامه الكسمولوجي، على سبيل المثال، يدين بالكثير في تكوينه إلى محاورة «تيماوس» لأفلاطون؛ كما أنّ نظرية الكندي في «العقل» تشتق هي الأخرى أساساتها الرئيسية من محاورة «فيدروس»، والتي حازت على تقدير عميق من قبل معظم الفلاسفة المسلمين. علاوة على ذلك، ربما يكون الكندي أول فيلسوف مسلم قد تأثر بشخصية سقراط، وربما يفترض أيضاً، أنّه قد كتب بعض الرسائل عن حياته المثالية[31]. إذْ كانت مجمل كتابات الكندي في حقل الرياضيات قائمة على أساس مبادئ الفيثاغورية الجديدة، والتي كان يعتبرها بمثابة الأساس الذي لا مفر منه لدراسة كل العلوم. أما أصول نظرية الكندي في «العقل» فترجع إلى الإسكندر الأفروديسي. وعلى منوال الأفلاطونية المحدثة كان

(31) ابن النديم، الفهرست، ص 260.

الكندي يشعر أنّ هنالك إمكانية للتوفيق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو.

وعليه، فإنّ أول ما تتسم به فلسفة الكندي هو الجمع والتوفيق بين أفلاطون وأرسطو؛ فلقد كان أول الفلاسفة الذين انعكست في كتاباتهم خصائص ومميزات الفلسفة اليونانية. فالكتب التي نقلت إلى اللغة العربية كانت هي نفسها متناقضة ومتضاربة ومنسوبة الآراء إلى غير أصحابها تارة، وإلى غير أزمانها تارة أخرى. وهكذا تسرب إلى فلسفة الكندي الكثير من المعاني الأفلاطونية المحدثة عن طريق الترجمات الاسكندرانية المنسوبة إلى أرسطو. فقد اختلطت الفلسفة الأرسطوطاليسية، كما شرحها الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس، بالأفلاطونية المحدثة، التي وصلت إلى المسلمين بعد ظهور كتاب «الربوبية» أو «أثولوجيا أرسطاليس» وكتاب «العلل»، وهما كتابان منحولان غير صحيحي النسبة إلى أرسطو. وحقيقة أمرهما أنّ كتاب «الربوبية» أو «أثولوجيا أرسطاليس» هو مختصر لأقسام من «تساوعيات» افلوطين (الأقسام الثلاثة الأخيرة) وكان قد نقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي. أما كتاب «العلل» فهو عبارة عن تلخيص لكتاب «مبادئ الإلهيات» لأبروقلس. وأدى انتشار هذين الكتابين في الأوساط الفلسفية الإسلامية

إلى نتيجة خطيرة هي تشويه أرسطو والجمع بينه وبين أفلاطون، وطبع الفلسفة الإسلامية والفكر اللاتيني بطابع الأفلاطونية المحدثة. ومن هنا ساد الاعتقاد في أوساط شراح الأفلاطونية المحدثة والمعلقين عليها بأنّ فلسفة أفلاطون لا تختلف في جوهرها عن فلسفة أرسطو؛ وأي اختلاف من اليسير إزالته. وكانت للكندي قناعة راسخة بصحة نسبة كتاب «الربوبية» أو «أثولوجيا أرسطاليس» إلى أرسطو[32]. ولعله قارنه بالنص الأصلي «للتاسوعيات»، فنقحه وصحح مصطلحاته. فقد جاء في مطلع كتاب «الربوبية» أنّه قول على الربوبية، تفسير فورفوريوس الصوري لكتاب أرسطوطاليس، المسمى باليونانية «اثولوجيا»، والذي نقله إلى العربية هو عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي[33]، فأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي. ويذكر لنا ابن النديم أنّ الكندي لم يقتصر على إصلاح الترجمة المذكورة بل لقد شرح هذا الكتاب، وإن كان شرحه لم يصل إلينا. كذلك يذكر ابن النديم أنّ كتاب

(32) Fakhry Majed, *Averroes, (Ibn Rushd), His life, Works and Influnce,* p.5.

(33) عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، ص8.

«الحروف» لأرسطو (ما بعد الطبيعة أو الإلهيات) إنما نقله (أسطاث) أو (أوتاتيوس) للكندي «وله في ذلك خبر». ولكن ابن النديم لم يكشف لنا هذا الخبر كما لم يكشفه المؤرخون الذين جاؤوا بعده. لكن الكندي لا يشير مطلقاً إلى شيء من كل هذا، في ما وصل إلينا من كتبه على الاقل.

أما في ما يخص البحوث والرسائل المنطقية التى دونها الكندي، فلسوء الحظ لم يصلنا منها شيء يذكر. لكن وجدنا للكندي مقالاً قصيراً في «العقل»، تمت ترجمته في العصور الوسطى إلى اللغة اللاتينية تحت عنوان «دي انتيليكو ات انتليكتو». وفي هذا المقال يناقش الكندي مفهوم العقل واختلافاته ووظائفه طبقاً لآراء الفلاسفة اليونانين المبكرين وعلى الأخص أفلاطون وأرسطو، أكثرهم عمقاً وصدقية[34]. ثم يواصل شرحه قائلاً: إنّ وجهة نظر أرسطو في مسألة العقل يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام:

(1) هناك العقل الذي هو دائماً في حالة الفعل ويسمى العقل بالفعل؛

(2) ويليه العقل الذي هو في حالة القوة ويسمى العقل بالقوة؛

(3) والعقل الذي ينتقل في النفس من حالة القوة إلى حالة الفعل؛

(34) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، المجلد الأول، ص 353.

(4) وعند الاقتراب من نهاية مقالته يتحدث الكندي عن النوع الرابع للعقل وهو الذي يسمى بالعقل الظاهر في النفس حينما يظهر في حالة فعالة[35].

تعد هذه البحوث والرسائل القصيرة مثالاً واضحاً للمشاكل النموذجية التي كانت تتناولها كتابات الفلاسفة المسلمين. فالتقسيم الرباعي للعقل، الذي يقدمه الكندي، لا نعثر عليه، على سبيل المثال، في كتاب «النفس» لأرسطو، وكل جهود الباحثين في هذا الحقل ذهبت هباء فيما يتعلق بإيجاد مصدر هذا التقسيم عند الكندي. وقد أشار واحد من الباحثين المتميزين[36] إلى أنّ مصدر هذا التقسيم يرجع بالحقيقة إلى كتاب «النفس» للإسكندر الأفروديسي، لكن فات هذا الباحث أن تقسيم العقل في هذا الكتاب يقتصر على ثلاثة أقسام فقط. إنّ الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي: أنّ الفلاسفة المسلمين قد استخدموا الكثير من التعليقات والشروح المشائية والرواقية عن أفلاطون وأرسطو، وغالباً ما كانت تلك التعليقات والشروح التي كانوا يعتقدون أنّها أفكار أفلاطونية أو أرسطية حقيقة، هي بالأحرى أو بالواقع تعليقات

---

(35) المصدر نفسه، ص312 - 362.

(36) Gilson, *Les Sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant. Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge,* Vol.IV.

وشروح وآراء شخصية للمعلقين ليس إلّا. لكنهم وعلى الرغم من ذلك كانوا على اطلاع ودراية واسعة في أعمال ثامسطيوس والتي أصبحت ترجماتها العربية تدرس بعناية ودقة فائقتين. الصعوبة الأخرى التي لا يمكن تجاوزها هي أنّنا كلما حاولنا أن نترجم نصاً خاصاً في اللغة العربية إلى أي لغة أوروبية نجده يتحدى الترجمة مهما كانت المحاولة، وحينما كان الباحثون يأخذون على عاتقهم تخمين المصطلح الأصلي اليوناني لبعض المصطلحات العربية الفلسفية، بدون الرجوع إلى الترجمة الفعلية، التي كان الفلاسفة يعملون من خلالها، فإنهم يقعون في أخطاء فادحة. ومفهوم «العقل الظاهر» عند الكندي هو مثال نموذجي لتلك الأخطاء في الترجمة والفهم[37].

أما في ما يخص بحث الكندي في موضوع الميتافيزيقا ـ والذي يعتبر من أطول بحوث ورسائل الكندي التي وصلت إلينا، والتي أهداها إلى أحد الخلفاء العباسيين ـ فهو ذو أهمية كبيرة لأنه يتناول واحداً من الموضوعات الرئيسية والمهمة في الفلسفة الإسلامية. فكما هو معروف، فإنّ أرسطو يعتبر العالم أمراً أزلياً وأبدياً فيما احتج المتكلمون بعنف على هذا القول واعتبروا العالم مخلوقاً بواسطة الله من لا شيء

(37) انظر أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، المجلد الأول، ص 312-362.

أو من عدم. إنّ السؤال المهم الذي لا يمكن تجنبه إطلاقاً هو: كيف يتم لنا التوفيق بين هاتين النظرتين المتناقضتين والمعبر عنهما بالمصطلحين «القديم» أو الأبدي و«المحدث» أي المخلوق؟

طبقاً للكندي، تعتبر الميتافيزيقا من أكثر العلوم نبلاً وتحتل أعلى مكانٍ بينها، لأنّ العلم الذي يتعامل مع «العلل» هو بلا شك أكثر نبلاً من العلم الذي يتعامل مع «المعلولات»[38]؛ وهذا هو الموقف النموذجي لمجمل الفلاسفة المسلمين في هذه المسألة. وكذلك يشيد الكندي بوضوح بالفلاسفة الذين هم ليسوا من ملة المسلمين أو يتكلمون اللغة العربية: «فحسن بنا- إذا كنا حريصين على تتميم نوعنا، إذ الحق في ذلك ـ أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً، على أقصد سبله، وأسهلها سلوكاً على أبناء هذا السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، وبقدر طاقتنا، مع العلة العارضة لنا في ذلك، مع الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة، توقياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا، من أهل الغربة عن الحق، وأن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب

(38) المصدر نفسه، ص 101.

الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة، بموضع الأعداء الجرية الواترة، ذبّاً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأنّ من تجر بشيء باعه ومن باع شيئا لم يكن له، فمن تاجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها، وسماها كفراً. لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضلية وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه؛ واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله، جل ثناؤه. فإنّ الرسل الصادقة صلوات الله عليهم إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة في ذواتها، وايثارها»[39]. وفي مكان آخر يقول الكندي: «فينبغي أن يعظم شكرنا للاتين بيسير الحق، فضلاً عمن أتى بكثير من الحق، إذْ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية، بما أفادونا من المقدمات

(39) المصدر نفسه، ص 103-104.

المسهلة لنا سبل الحق؛ فإنهم لو لم يكونوا، لم يجتمع لنا، مع شدة البحث في مددنا كلها، هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوبتنا الخفية؛ فإنّ ذلك اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر، إلى زماننا هذا، مع شدة البحث، ولزوم الدأب، وإيثار التعب في ذلك»[40]. ويقتبس الكندي عن أرسطو قوله «ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق، إذْ كانوا سبب كونهم، فضلاً عنهم، إذْ هم سبب لهم، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق». ثم يقول: «وينبغي أن يكون غرضنا اقتناء الحق من أين أتى، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق»[41].

مع تلك الملاحظات التمهيدية يبدأ الكندي في مناقشة واحد من أكثر الموضوعات الفلسفية صعوبة في الفلسفة الإسلامية. فبالخلاف مع وجهة نظر أرسطو، يحاول الكندي أن يبرهن على أنّ الحركة والزمان كلاهما غير أزليين ولامتناهيين، لأنّ «الزمان هو مدة وجود الشيء بقدر ما يوجد»[42]. فإذا كان الزمان والحركة متناهيين، والخلق ما هو إلّا صورة من صور الحركة، فالعالم حينئذ لا يمكن أن يكون أزلياً أبدياً بأيّ حال من الأحوال. بعبارة أخرى، ينبغي أن

---

(40) المصدر نفسه، ص 102.

(41) المصدر نفسه، ص 103.

(42) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 35.

تكون له بداية وينبغي أن تكون له نهاية. وهذه البداية، طبقاً لقول الكندي، هي بيد الله، الذي خلق هذا العالم بإرادته الإلهية من عدم، وبإمكانه أن يفنيه وقت ما يشاء. أما فيما يتعلق بدليل وجود الله، فيبرهن الكندي أنه إذا كان العالم متناهياً فإنّه ينبغي أن تكون له بداية في الزمان، وإذا كان له بداية في الزمان فإنّه ينبغي أن يكون مخلوقاً، وإذا كان مخلوقاً فإنّه ينبغي أن يكون له خالق. علاوة على ذلك، يحاول الكندي أن يبرهن على أنّ كل المعلولات في هذا الكون ينبغي أن تكون لها علة، وسلسلة العلل لا يمكن لها أن تمتد إلى مالانهاية، لأن هذا الأمر مخالف للمنطق. لذلك ينبغي أن تنتهي سلسلة العلل تلك إلى الله الذي هو بمثابة العلة الأولى للكون. وهكذا ففي الحل المقترح لمشكلة أو سؤال: هل إنّ العالم أزلي أو مخلوق؟ نجد الكندي يفضل الأخذ بوجهة النظر الدينية والتي هي على خلاف واضح مع وجهة نظر أرسطو.

لقد كان الكندي معروفاً بشكل واسع بين الأوساط الفلسفية في العصور الوسيطية اللاتينية؛ وكان من بين أشهر مترجمي نصوصه ورسائله (جيرارد كرامونا) والفيلسوف (كاردن) أشهر فلاسفة عصر النهضة، الذي اعتبر الكندي واحداً من اثني عشر عقلاً ثاقباً ولامعاً انتجها الحقل الفلسفي.

لكننا مع اقترابنا من النصوص الفلسفية، المنطقية

والسياسية لأبي نصر الفارابي ندخل فعلاً حيِّز الفلسفة أو حقلها. ولسوء الطالع لا نعرف عن الفارابي، ولا عن حياته أكثر مما نعرف عن سلفه الكندي(43)، على الرغم من وصول الكثير من أعماله إلينا، وأنّ تأثيره في المناخ الفلسفي الإسلامي كان أعظم بكثير من الكندي. كان يلقب بالمعلم الثاني (كون أرسطوطاليس هو المعلم الأول)، ولد في مدينة فاراب، وكان جده تركياً وثنياً. تتلمذ في بغداد على أيدي خيرة الفلاسفة والمنطقين، وأصبح فيما بعد أحد الرجالات المهمين في حاشية سيف الدولة أمير الدولة الحمدانية في حلب. كان الفارابي يكتب نصوصه الفلسفية والمنطقية فقط باللغة العربية، وترك للفلاسفة والمفكرين المسلمين من بعده تراثاً فلسفياً ضخماً. كان متواضع الشخصية ويميل إلى الانعزال بعض الشيء، وكان ذو جرأة فكرية عظيمة، وعمله في المجال الفلسفي لا يصيبه الكلل ولا التعب. فقد تفوق على الكندي وكانت فلسفته قد عبّدت الطريق وخطت ملامحه بوضوح إلى خلفه ابن سينا، الذي يدين بفكره ومكانته بين الفلاسفة بدون شك إلى الفارابي.

كان الفارابي يختلف كثيراً عن سلفه الكندي، لكنه كان يشبه العديد من الفلاسفة المسلمين، وعلى الأخص الفيلسوف ابن سينا (المتوفى 1037م). وعلى الرغم من أنه كان لا

(43) ابن النديم، الفهرست، ص 248.

ينتمي إلى الطبقة الاجتماعية نفسها التي ينتمي إليها الوافدون إلى بغداد لتعلم الفلسفة والمنطق، فقد وصل الفارابي إلى هنالك في سن مبكرة، وكان يعرف هناك بإسم «التركي». كان لا يشاطر الكندي إعجابه المبالغ فيه بشخصية الفيلسوف سقراط، ولم يهتم كثيراً بالرياضيات والعلوم الطبيعية. يقول القفطي في كتابه «تاريخ الحكماء»: كان الفارابي فيسلوفاً لا مثيل له، فيما كان ابن تيمية يعتبره الأعظم بين الفلاسفة في شرح المنطق وفروعه[44]. أما فلاسفة الأندلس فكانوا يعتبرونه عظيماً في المنطق، لكن ولسوء الطالع لم يصلنا من كتبه إلّا القليل في هذا المجال. ويمكن لنا أن نعثر على الكثير من تأثيرات المنطق الرواقي في فلسفة ومنطق الفارابي، تلك التاثيرات التي ستظهر فيما بعد بجلاء عند الفيلسوف ابن سينا.

لا يخلو فكر الفارابي ـ عموماً ـ من عاملي الأصالة والفرادة. فقد عمل على صياغة روح التفكير الفلسفي في عصره بشكل بناء ومتماسك، وأعاد تشكيل التأثيرات والاتجاهات المختلفة في هذا التفكير. لكن لغته الفلسفية لم تُقدم على صياغة أي مصطلح فلسفي جديد، وكانت لا تختلف كثيراً عن المصطلحات المستخدمة في مدرسة حنين؛ كما أننا لا نمتلك أيّ دليل يشير إلى أنّه كان يجيد اللغة

---

(44) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 41.

اليونانية. علاوة على ذلك، كانت لغته الفلسفية تحتوي على الكثير من المصطلحات اللاهوتية، والصوفية والابتداعات والاشتقاقات الإسماعيلية، وهذا ما يؤشر بوضوح، إلى عمق اطلاعه على الكتابات في تلك المجالات. وكانت خلفيته الثقافية بلا شك خلفية مسلمة، لكن اطلاعه على الفلسفة اليونانية، وبجانبيها الكلاسيكي والهلنستي، أعمق بكثير من اطلاع الكندي، بالإضافة إلى ذلك، كانت محاولته للتوفيق بين الفلسفة والدين أكثر شمولاً وعمقاً من محاولة الكندي التي كانت في أول خطواتها. يعتبر الفارابي شخصية النبي ـ بمعزل عن مهمته الروحية السامية ـ قائداً وزعيماً فكرياً واجتماعياً. وقد كرس جهداً واهتماماً كبيرين في حقل الفلسفة السياسية.

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية ذات طبيعة تركيبية حين تتم مقارنتها مع المنهج التحليلي الذي وظفه الفلاسفة اليونانيون بإسهاب في العصر الكلاسيكي، فإنّها بالإضافة إلى ذلك تعتبر الله عزّ وجل الموضوع الرئيسي في الوجود، وهذا ما يخالف مفاهيم الفلسفة اليونانية التي تركز أو تعتبر الإنسان أهم عنصر في الوجود مقابل الله عز وجل. نعثر على كلا النزعتين المتعارضتين بوضوح في النظام الفكري للفارابي، حيث يؤكد أنّ الفلسفة - عموماً ـ لها وجهان: الأول ديني والثاني علماني، ومن الخطأ الاعتقاد أنّ هناك تعارضاً حاداً وبوناً

شاسعاً بين الحقلين. كما أنه بلا شك كان يؤمن بإمكانية التوفيق بين أسس كل واحد من هذين الحقلين؛ ويؤكد لاحقاً أننا حينما نعثر على اختلاف ظاهر بينهما فهذا بالتأكيد راجع إلى القصور في فهمنا ليس إلّا. ومن أجل البرهنة على صحة وجهة النظر تلك، كتب الفارابي بحثاً طويلاً لكي يثبت التوفيق والجمع ووحدة الفكر بين الفيلسوفين «أفلاطون الإلهي» و«أرسطو». لكن تنبغي الإشارة إلى أن فلاسفة الأفلاطونية المحدثة قد سبقوا الفارابي في إنجاز تلك المهمة. وطبقاً للفارابي، لا يوجد شيءٌ في هذا الكون لا يكون موضع اهتمام الفلسفة أو يكون خارج حقل اختصاصها. وعلى النقيض من منهج أفلاطون، كان منهج أرسطو ينطوي على الملاحظة، والتصنيف، والتقسيم والشرح، وكل ذلك كان يتم إنجازه بفطنة لافتة للنظر ونظرة عميقة في طبيعة الأشياء. ويؤكد الفارابي أنّ الجهد الفكري للشراح والمعلقين في الحقل الفلسفي يساعدنا كثيراً على فهم أرسطو بشكلٍ جيد ويزيل كل الغموض الذي يحيط بنصوصه، ومن بين هؤلاء الشراح يذكر لنا الفارابي: أمونيوس، وثامسطيوس وفورفوريوس. أما فيما يتعلق بالسؤال المقلق: هل العالم أزلي أم محدث؟ يذكرالفارابي أن أرسطو كان لا يقصد إطلاقاً ـ برأيه ـ أن يقول: إن العالم أزلي وأبدي؛ فبالرجوع إلى كتاب «لاهوت أرسطو»، والذي تمت نسبته إلى أرسطو

خطأً ـ كما أشرنا آنفاً ـ يمكن أن نكتشف بوضوح رأيه في تلك المسألة المهمة، والذي يتلخص بأنّ هذا العالم مخلوق، وبما أنّ هذا العالم مخلوق فينبغي أن يكون له خالق كما يؤكد معظم اللاهوتين.

فالله «كعلة فاعلة» هو الخالق لكل الموجودات؛ فهو الواحد وهو الحق. ويقتبس الفارابي من محاورتي «تيماوس» و«السياسية» وكذلك من مقالة «اللام» من كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو ما يعتقد أنّه يدعم أدلة وجود الله كعلة أولى للموجودات. لكن مصدره الرئيسي والأول في حل تلك المسألة كان دائماً كتاب «لاهوت أرسطو»، على الرغم من الشكوك الكثيرة التي أثارها البعض حول أصالة وصدقية نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو. فالفارابي يؤكد وبثقة أنّه ليس من الصحيح القول إن البعض من أجزاء هذا الكتاب تعود بالفعل إلى أرسطو في حين أن الأجزاء الأخرى لا تعود إليه. مع ذلك، فإنّ ابن سينا كان من الشاكين في حقيقة هذا الكتاب وقضية نسبته إلى أرسطو[45]، على الرغم من أنه لم يتوقف إطلاقاً عن استخدامه كنص أرسطي في بناء العمود الفقري لفلسفته فيما بعد، وعلى الرغم من وجود الكثير من المسائل التي يختلف فيها ابن سينا مع أرسطو[46].

(45) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ص 121.

(46) المصدر نفسه، ص 23.

لا شك أنّ إسهام الفلسفة الأفلاطونية في تشكيل أسس الفلسفة الإسلامية لم يكن بتلك الضخامة إذا ما قورن بإسهام أرسطو وفلسفة الأفلاطونية المحدثة في هذا الجانب؛ مع هذا، علينا أن لا نتعجل في إصدار أحكامنا، لأنّ تلك المسألة بالذات ينتظرها الكثير من البحث والاستقصاء الدقيق. لكن من المؤكد أنّ الفلسفة الأرسطية بالفعل كانت العامل الرئيسي الذي شكل العمود الفقري للفلسفة الإسلامية. فطبيعة كتاباته، والموضوعات التي يتناولها، ساعدت كثيراً على منحه هذا الحجم الضخم من التأثير. فكتاباته المنطقية والميتافيزيقية زوّدت الفلاسفة المسلمين بالسلاح الفعال، الذي ساعد على إرساء دعائم فلسفتهم وأصبح جزءاً لا يتجزأ من تفكيرهم؛ أما فلسفته الطبيعية فقد كانت المصدر الذي لا يمكن العثور عليه في أي مكان آخر. وفي ما يتعلق بخصوص مذهب أرسطو في أزلية الزمان وأبديته، وفي الحركة والعالم، فقد كان حجرة عثرة في طريق الفلاسفة المسلمين، على الرغم من المحاولات الكثيرة التي أرادت أن تزيل هذه العثرة باللجوء إلى بعض النصوص من كتاب «لاهوت أرسطو» المنحول. من ناحية أخرى، كان لأفلاطون الكثير من وجهات النظر الجاذبة والملائمة، وعلى الخصوص في ما يتعلق بمسألة خلود النفس. مع ذلك، فإنّه يعتبر ـ من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين - أنه انشغل كثيراً بجوانب الحياة الإنسانية

ومظاهرها، والتي تعود برأيهم إلى حقل الدين وليس إلى حقل الفلسفة. لقد كان الفلاسفة المسلمون يعتبرون الله وليس الإنسان مقياس كل الأشياء. ومن الدقة القول: إنّ محاورة «الجمهورية» قد تمت دراستها بإسهاب، وتم بالإضافة إلى ذلك الأخذ بالكثير من أفكارها، لكن، في نهاية المطاف ظل الفلاسفة المسلمون يفضلون في الغالب أرسطو على الفلاسفة الآخرين ومن ضمنهم أفلاطون.

وعلى شاكلة الكندي، كرس الفارابي بحثاً كاملاً حول المعاني المختلفة للعقل(47). فلقد كان مفهوم العقل يستخدم بإسهاب، في رأي الفارابي، دون الإشارة إلى المعنى الدقيق المقصود في هذا الاستخدام أو ذاك. طبقاً للفارابي، يمكن القول: إنّ العقل له ستة معانٍ ممكنة:

(1) هنالك العقل العام الذي يمتلكه الإنسان والذي يتجلى في فعل ذهنه، حينما نقول: إنّ هذا الشخص ذكي؛

(2) العقل الذي يتحدث عنه المتكلمون واللاهوتيون عموماً؛

(3) العقل الذي ناقش أرسطو معناه وتفاصيله في كتاب «البرهان»؛

(4) العقل الذي ناقشه أرسطو وشرح معانيه في كتاب «الأخلاق»؛

---

(47) الفارابي، رسالة العقل، ص 53-60.

(5) وهو العقل الذي قام أرسطو بتحليله في كتاب «النفس»؛

(6) العقل الذي ذكره في كتاب «الميتافيزيقا».

ينبغي أن لا يعتبر هذا التقسيم لأنواع العقل بمثابة التقسيم أو التصنيف الصارم، بل هو في الواقع مجرد توضيح للمعاني المختلفة التي يمكن إسنادها إلى مصطلح العقل، وقد قام الفارابي بتوضيح كل معنى من المعاني الستة بإسهاب. والغريب بما فيه الكفاية، أنّه حين وصل في شرحه إلى المعنى الخامس للعقل، لاحظ الفارابي «أنّ العقل الذي يذكره أرسطو في كتابه «النفس» مقسم إلى أربعة انماط هي على التوالي: (1) العقل بالقوة؛ (2) العقل بالفعل؛ (3) العقل المستفاد؛ (4) العقل الفعال». وهنا نلتقي مع التقسيم الرباعي نفسه الذي وجدناه عند الكندي، والمشكلة كيف دخل هذا التقسيم الفلسفة العربية-الإسلامية وأصبح جزءاً لا يتجزأ منها.

لكن العقل ـ كما هو متعارف عليه ـ أمر يختلف ويتميز تماماً عن النفس، التي هي عبارة عن كينونة منفصلة عن الجسد ولواحقه، ولكن ـ وخلافاً لرأي أفلاطون ـ لا يمكن لها أن توجد قبل وجود الجسد، ولا يمكن لها أن تهاجر لتتقمص جسداً آخر، الفكرة التي كانت تلاقي اشمئزازاً وبغضاً كبيرين من قبل العقل الإسلامي. وطبقاً لوجهة نظر أرسطو، فإنّ النفس لها أجزاء وقوى من خلالها يمكن لها أن

تمارس فعلها، وهذه الأجزاء والقوى المختلفة تشكل كلها نفساً واحدة. وبما أنّ النفس الإنسانية هي النفس التي وهُبت القوة العقلية فهي ـ لهذا السبب تحديداً ـ مسؤولة عن أفعال التفكير العقلي. إذن، فإنّ العقل ليس إلّا واحداً من القوى العديدة للنفس العاقلة.

ومن أجل إلقاء الضوء على ملامح مذهبه الميتافيزيقي، يثير الفارابي نقطتين مهمتين ـ سوف يتم تطويرهما لاحقاً بواسطة الفيلسوف ابن سينا، والذي اعتبرهما بمثابة العمود الفقري لفلسفته، وقد ربطهما مع دليل وجود الله الذي يسميه بـ«واجب الوجود» ـ وهما:

(1) تقسيم كل الموجودات إلى نوعين (أ) ممكن الوجود؛ (ب) وواجب الوجود؛ وهذا التقسيم يمكن العثور عليه في كتاب «عيون المسائل» والذي يشبه إلى حد بعيد أسلوب وسياق كتابات ابن سينا[48].

(2) قضية التمييز بين ماهية الموجودات ووجودها، والتي تجعل الموجودات تختلف بعضها عن البعض الآخر؛ لكنّ الموجود الوحيد الذي تتطابق فيه الماهية والوجود هو الله أو واجب الوجود باللغة الفلسفية للفارابي[49]. مع ذلك، ينبغي

---

(48) الفارابي، عيون المسائل، ص 60 - 64.

(49) الفارابي، فصوص الحكم، ص 66.

عدم المغالاة في التأكيد على أهمية هاتين النقطتين في البناء الفلسفي للفارابي، كما يفعل الكثير من الباحثين الغربيين الآن. فهما لا تشكلان عنصراً أساسياً في تفكيره، ولا نكتشف أهمية هاتين النقطتين بالفعل إلّا عندما نصل إلى مناقشة ودراسة فلسفة ابن سينا، حينما تصبحان أسساً ميتافيزيقية لا تتزعزع وتلعب دور التميز والاختلاف الانطولوجي ذات الأهمية الكبيرة بين الموجودات.

إنّ العمل الأكثر تمثيلاً لفلسفة الفارابي هو دون شك كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة». فهو واحد من الكتب القلائل في الفلسفة الإسلامية، الذي تأثر بشكل مباشر بأفلاطون وتمت صياغته على غرار محاورته «الجمهورية». مع ذلك، تنبغي الإشارة إلى أنّ الفارابي ـ في هذا الكتاب-لم يكن تماماً أفلاطونياً في الجوهر والروح. فكما سنرى، هنالك الكثير من الخلط بين الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الأرسطية؛ كما ينبغي لنا أن لا نغفل تماماً تأثير دور الشراح والمعلقين في هذا الأمر. في مستهل هذا الكتاب يبدأ الفارابي في إحصاء وتعداد أشكال وصور العناية الإلهية في ظل وجود الشر بدلاً من تقديم أدلة على وجود الله. فالوجود الأول، هو العلة الأولى، وهو الخالق لكل الموجودات، وهو الذي يمنح الموجودات وجودها. فهو يختلف عن كافة الموجودات، التي هي تحته، بالجوهر. فهو ليس له ضد، ومن الاستحالة أن يكون له شريك. وكذلك لا يمكن تعريفه،

لأنه لا ينقسم إلى العناصر التي تشكل جوهره. فوحدانيته هي ماهيته الحقيقية. فهو العارف والحكيم، وهو الحق والحي القيوم. بالإضافة إلى ذلك، هو ليس بجسم ولا يمكن له أن يوجد في مادة. وفي الماهية، هو عقل بالفعل. وعلى هذا النحو، فهو الأول الذي تفيض منه كل الموجودات بالضرورة. وإرادته لا تحكمها الإرادة الإنسانية ولا اختياراته؛ وهو يسمو على كل شيء وفوق كل شيء. ولكن كيف وبأي طريقة توجد الموجودات عنه؟ هنا يجيب الفارابي بواسطة عملية الفيض من ماهية الله، فإنّ كل الموجودات تحصل على وجودها. وعملية الفيض هذه ليست أمراً مباشراً، لكنها بالأحرى تحدث عبر مراحل متعاقبة حتى تصل إلى عالمنا الأرضي.

وهكذا، وعلى الرغم من وجود الكثير من الاختلافات بين فلسفة الفارابي والفلسفة الأفلاطونية المحدثة، فقد طور الفارابي «نظرية الفيض» بناءً على الخطوط العامة لتلك الفلسفة. فمن الوجود الأول أو واجب الوجود يفيض، وعلى شكلٍ متعاقب، عشرة عقول؛ وكل واحد من تلك العقول العشرة، حين تتشكل ماهيته الملائمة، يفيض هو الآخر فلكاً واحداً. وهذه العقول هي تماماً جواهر لاجسمانية أو مفارقة، ولا يمكن لها أن توجد في مادة. أما الأفلاك التي تفيض من تلك العقول فهي على التوالي: (1) الفلك الأول، (2) فلك الكواكب الثابتة، (3) فلك زحل، (4) فلك المشتري، (5) فلك المريخ، (6) فلك القمر، (7) فلك الشمس، (8) فلك

عطارد، (9) فلك الزهرة. وهذا الترتيب في الواقع يشمل كل الموجودات التي توجد وفق نظام ثابت ولا توجد في المادة، فهي كما هو معروف موجودات مفارقة، عقول ومعقولات في جواهرها. وطبقاً للفارابي، يعتبر فلك القمر هو آخر الأفلاك في الأجرام السماوية، تلك التي تتحرك بطبيعتها حركة دائرية. ومن القمر ينبثق أو يفيض عقل مفارق يسمى بـ«العقل الفعال»، حيث يتلخص دوره في سد الفجوة الواسعة ما بين العالم السماوي والعالم الأرضي. وهكذا، فإنّ الله هو الوجود الأول، والنوع الأول الذي لا يشبه نوعاً آخر، محكوم بمبدأ الوحدة المتكاملة. حيث تفيض منه بشكل غير مباشر وبعملية متعاقبة، عشرة عقول مع تسعة أفلاك من النوع الثاني من الوجود، الذي يمثل التعدد والكثرة. ثم يأتي بعد ذلك العقل الفعال كنوع ثالث من الوجود؛ وكل تلك الأنواع الثلاثة هي غير جسمانية بذواتها. وأخيراً، تأتي النفس، وبعدها الصورة ثم أخيراً المادة. ولا يفوتنا القول: إنّه كانت هنالك محاولات عديدة لباحثين معاصرين[50] لتتبع منشأ وأصل نظرية العقول العشرة وإرجاع أصولها أما إلى المسيحية، أو المزدكية، أو المانوية، أو الصابئية، أو مذهب الإسماعيلية، أو حتى إلى أصول أخرى متعددة ومتشابكة،

(50) Madkour, *La Place d'al-Farabi dans L'école philosophique Musulmane.*

ولكن الأمر لا يتعدى كونها استنتاجات غير ناضجة، ولم تظهرلنا حتى الآن أدلة قاطعة في هذا الشأن.

وعلى الرغم من وجود نزعات وميول صوفية عند الفارابي، حتى إنّ البعض كان يعتبره من الزاهدين، فقد تطرق إلى العديد من الموضوعات التي تبين لنا أنّه كان يحمل عقلاً عملياً ثاقباً في أمور السياسة والأخلاق. ولسوء الحظ، فقد ضاعت تعليقاته وشروحه على كتاب «الأخلاق النيقوماخية» لأرسطو ولم يصل إلينا أي شيء منها، كما أنّنا لا نمتلك فكرة واضحة عن وجهة نظره في الأخلاق والسلوك البشري؛ لكنه، مع ذلك، أسهب في توضيح نظريات النبوة، والسياسة وتنظيم الدولة. وفي مناقشته لهذه المسائل، كان الفارابي، كما هو واضح، متأثراً إلى حد ما بمحاورة «الجمهورية» لأفلاطون، وربما إلى حد كبير في أفكار المذهب الإسماعيلي بهذا الشأن. أما في ما يتعلق بوجهة نظره في المجتمع وبنيته، يذكر أنّ المجتمع يتكون من:

(1) الطبقة العامة

(2) الطبقة الخاصة أو «النخب» في التعبير المعاصر.

أما الطبقة العامة فهي الطبقة التي تحمل معرفة نظرية محدودة عن الأمور السياسية والاجتماعية، وتتبع ما يسمى «ببادي الرأي المشترك». وهذه الفكرة حديثة جداً في تطبيقاتها، وتشكل تماماً مفهوماً جديداً في التفكير الإسلامي السياسي ومسائل إدارة الدولة. إنّ مجمل ما يتعلق بهذه الفكرة

هو في الواقع أمر جديد، والوظيفة السياسية لما يسمى «ببادي الرأي المشترك»[51]، كنظير في فعله السياسي لفكرة الإجماع، هي على حد علمنا غير موجودة في الأدب الإسلامي قبل الفارابي تماماً. هذه النقطة المثيرة للاهتمام لم يتم الانتباه إليها وملاحظتها حتى الآن. ويعرج الفارابي واصفاً مؤهلات الشخص الذي ينبغي أن يترأس المدينة الفاضلة، والذي يسميه الفارابي «بالإمام»، وهي على غرار الصفات أو المؤهلات التي يتطلب توافرها في الملك الفيلسوف في كتاب «الجمهورية» لأفلاطون. حيث ينبغي أن يكون متمرساً في علم المعقولات، في حين ينبغي اتباع منهجي الإقناع والخيال في تعليم العامة. ولا بد من الإشارة إلى أنّ مصطلح الفيلسوف، الرئيس الأول، الملك، المشرع، والإمام هي كلها تعني ذات المعنى لأنها ببساطة تمثل وظائف مختلفة لذات الشخصية.

أما بخصوص كتاب الفارابي «إحصاء العلوم» فقد تمت ترجمته إلى اللغة اللاتينية، وقد تم تداوله واستخدامه بشكلٍ واسعٍ في الأوساط والدوائر الثقافية في أوروبا في العصور الوسيطية؛ كما أنّ الكثير من الباحثين حاولوا في دراستهم الجادة تشخيص وتحديد تأثير هذا الكتاب في الفلسفة السكولائية الوسيطة. أما كتابه في الموسيقى أي كتاب «الموسيقى الكبير» فإنّه يعتبر واحداً من أكثر الكتب أهمية في

(51) الفارابي، تحصيل السعادة، ص11، 86-88.

التراث الشرقي، الذي ساعد في إرساء أسس نظرية الفن الموسيقي. ولكن، وعلى الرغم من المحاولات الكثيرة المعاصرة لدراسة فلسفة الفارابي، فإنّه يبدو من الصعب الوصول إلى تقدير مناسب لإسهامات هذا الفيلسوف الفكرية في الفلسفة الإسلامية. فبدون الشروع بمحاولة تتبع الترجمات العربية للتعليقات المشائية والرواقية ودراستها بشكل جاد، سوف نظل نجهل تماماً مدى الأصالة والفرادة الحقيقية لأفكار هذا الفيلسوف. ففكر الفارابي ظل ولقرون طويلة مهملاً بعد وفاته؛ لكن بعض الدراسات لبعض المتكلمين البارزين لاحقاً، أكدت أنّه كان بحق الفيلسوف الأول بين أقرانه من الفلاسفة. ولكن الأمر الذي يبقى غير واضح ومبهم لنا هو: هل نجح الفارابي في تأسيس مدرسة باسمه تعنى بأفكاره، وما هي طبيعة ونوع الأفكار التي كانت تروق للناس وتثير اهتمامهم في زمانه؟

وعلى الرغم من مكانة الفارابي الفلسفية وتأثيره الواسع على الفلاسفة اللاحقين، فإن التاريخ الفلسفي يخبرنا أنّ واحداً من الفلاسفة المعاصرين له قرر أن يتبع طريقاً فلسفياً مختلفاً عن طريقه. هذا الفيلسوف هو الرازي، الذي يعتبر واحداً من ألمع الأطباء وأكثرهم ذكاء في العالم الإسلامي. كان الرازي ذو نزعة مستقلة في التفكير ولا يخشى أي سلطة في التعبير عن أفكاره. ولد في مدينة الري، وكان شاعراً، ومغنياً وموسيقياً في صباه. ترك فارس متوجهاً إلى بغداد

لدراسة الطب، ومكث هناك طويلاً حتى أصبح رئيساً للأطباء في مستشفى بغداد الكبير آنذاك. ثم قرر بعد ذلك الرجوع إلى فارس المكان الذي حاز فيه على الشهرة وسوء السمعة معاً قبل وفاته حيث كان يعاني من العمى بسبب ماء نزل في عينيه.

ولسوء الحظ، فإنّ القليل جداً من مؤلفاته، والتي كانت متعددة، وصلت إلينا كاملة؛ وما وصل منها إلينا ما هو إلّا شذرات، حتى إنّ البعض منها جمع أو التقط من كتابات المحيطين به. بناء على ذلك، فإنه من الصعب الوصول إلى تقويم عادل وموضوعي لهذا الفيلسوف ومعرفة حقة ما إذا كان ينوي تطوير نظام فلسفي متماسك يبين توجهه الفكري. لقد اتخذ الرازي موقفاً غير مألوفٍ في الدفاع عن أفلاطون ضد أرسطو. فقد عبّر بوضوح عن عدم قبوله للأفكار الأرسطية ولامه ليس فقط على قيادة الانشقاق عن أستاذه أفلاطون، ولكن أيضاً، على إفساد الفلسفة وتغيير الكثير من مبادئها. وعلى شاكلة الكندي، كان الرازي يكن مشاعر كبيرة من التقدير والحب نحو شخصية الفيلسوف اليوناني سقراط، وحياته، وأفكاره وتعاليمه حتى كان يسميه «إمامنا». وحين اتهمه الناس بأنه مغرق بملذات الحياة الدنيوية ومشجع على هذا النمط من الحياة، أجاب: إنّ سقراط لم يكن زاهداً وأنه لا يوجد سبب منطقي واحد يمنعني من أن أكون ما أريد أن أكون. لكن ينبغي القول: إنّ سقراط قاتل دفاعاً عن بلده

وهذا أمر لا يتفق تماماً مع المبادئ التي يعلن عنها ويروج لها الرازي.

أما النقطة المهمة الثانية، التي خالف فيها الرازي الكندي والفارابي، فهي تصريحاته الجريئة بفشل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ـ الفكرة التي ليس فقط كان الفيلسوفان يدافعان عنها باستمرار، ولكنها التي كانت تشكل أيضاً، العمود الفقري لفلسفتيهما. لكن ينبغي ألّا نقع في الخطأ الذي وقع فيه الكثير من الباحثين، وهو اعتبار الرازي فيلسوفاً ملحداً، وأن نتذكر ابتهالاته المستمرة إلى الله «واهب العقل». مع ذلك، كان إيمانه بالله أمراً غير كافٍ من وجهة نظر المحافظين. فقد أعلنت هرطقته وإلحاده على الملأ ولم يكن له تماماً أيّ اتباع.

ونتيجة لاطلاعه الواسع على خبايا الفلسفة الذرية اليونانية، فقد تأثر الرازي بالفيلسوف اليوناني ديموقريطس. لكن من المؤكد ان تأثير المذهب الذري في فلسفة الرازي تختلف طبيعته عن تأثير المذهب نفسه في المتكلمين المسلمين. أما أفكاره الأفلاطونية فقد كانت مستمدة من محاورة «تيماوس»، التي كتب عنها شرحاً وتعليقاً طويلاً لم يصل إلينا لسوء الحظ. ولأسباب غامضة وغير معروفة، خضع الرازي إلى إدانة عنيفة من قبل الفلاسفة الإسماعيليين، الذين هاجموا وبشدة نظرياته في الزمان والمكان، وأيضاً، تعريفه

للذة[52]. فقد عرّف السعادة بأنها ما هي إلّا العودة إلى الحالة الاعتيادية. أما المكان فقد كان يعتبره أمراً غير متناهٍ، ولكن يوجد بالإضافة إلى المكان المطلق، وهو الفراغ، المكان الجزئي. وعلى المنوال نفسه يقسم الرازي الزمان إلى نوعين: الزمان المطلق، وهو الزمان المستقل عن حركات الأفلاك السماوية، وهو ذو وجود أبدي بالإضافة إلى الزمان النسبي[53]. وفي تلك النقطة تحديداً، يبدو أن الرازي قد اتخذ طريقاً مخالفاً لرأي واحد من أساتذته، والذين لا نعرف عنهم عملياً أيّ شيء، و يدعى أورانشاري.

كان إنتاج الرازي على ما يبدو ضخماً، فقد كتب في موضوعات مختلفة، وتوجد، في الحقيقة، قائمة مثيرة للإعجاب تشمل كل مؤلفاته؛ ولكن الموضوع الذي أثار اهتمامه أكثر من باقي الموضوعات الأخرى، وربما يكون قد ألّف فيه كتاباً، هو موضوع الجواهر أو المبادئ الأزلية الخمسة وهي على التوالي: الله، والنفس، والمادة، والمكان، والزمان[54]. والباحث في هذه النظرية وتفاصيلها يصطدم بعقبة أنّ جذورها غير واضحة تماماً. فبعض الكُتاب يعتقد أنّ أسس هذه النظرية قد تشكلت بفعل تاثيرات وأفكار

---

(52) *Opera Philsosphica,,Fragmentaque quae Supersunt*, pp.139-164.

(53) *Opera Philsosphica*, pp. 241-279.

(54) Fakhry Majed, *A History of Islamic Philosophy*, p.102.

الصابئة الحرانيين؛ لكن الرازي يدعي أنّ جذور هذه النظرية تعود بعيداً، إلى فترة ما قبل تشكل الفلسفة الأرسطوطاليسية؛ مع ذلك، فإنّ ابن تيمية له رأي آخر، فهو يعلن أنّ الرازي قد استمد أصول هذه النظرية من الفيلسوف اليوناني ديموقريطس. ولكن، ومما لا شك فيه، إنّ أفكار هذه النظرية هي نموذج لتوجهات الرازي الفلسفية غير الأرثوذوكسية وغير التقليدية؛ وقد أدهشت نظرية الرازي في الجواهر والمبادئ الخمسة وأزعجت ـ في الوقت ذاته ـ الفلاسفة المسلمين والمتكلمين على حدٍ سواء، مانحاً إياهم ذريعة أخرى ـ بالإضافة إلى ذريعة خروجه على العقيدة الإسلامية وتحدي عدد من عقائد الإسلام الأساسية ـ لإدانته واتهامه بالمروق. في الواقع، لم يكن هنالك أيّ وازع يمنع الرازي صراحة من رفض النظام الميتافيزيفي للفلاسفة المسلمين، القائم على نظرية الفيض في مفهومها الدقيق المدروس للدورات المتتالية للأجرام السماوية، والتي تطورت هياكلها تحت تاثير الفلسفة الأفلاطونية المحدثة. فعلى سبيل المثال، في حين كان الفلاسفة المسلمون يعتقدون، وعلى وجه التحديد الفارابي وابن سينا، أنّ المادة ما هي إلّا وجود بالقوة، كان الرازي يرى أنّه لا يوجد سبب أو عائق يمنع المادة بذاتها من أنْ تكون وجوداً بالفعل بدلاً من أن تكون فقط وجوداً بالقوة[55].

(55) *Opera Philsosphica,,Fragmentaque quae Supersunt*,pp.217-240.

لم تكن وجهات النظر والمواقف السياسية والدينية للرازي أقل جراءة عن مواقفه الفلسفية، فقد امتازت ـ هي الأخرى ـ بالخروج على الآراء التقليدية والأرثوذوكسية آنذاك؛ وقد سبب رأي الرازي في مسألة «النبوة»، صدمة عميقة للمجتمع الإسلامي حين أكد، بشكل لا يقبل الشك، أنّه ليس هنالك ضرورة بالمرة لوجود الأنبياء[56]، وإنّ أيّ شخصٍ يمتلك عقلاً، يمكن له أن يستخدمه لصياغة وتشكيل حياته، وبالتالي إنجاز وتحقيق خلاصه الشخصي. إذن، فليس من المستغرب أن تثير آراء الرازي الفلسفية الكثير من الرعب في المجتمع الإسلامي المحافظ، على الرغم من أنّه كان يلقب بغيلان العالم الإسلامي، تيمناً بالطبيب اليوناني غيلان اليوناني، وكانت كتبه الطبية تدرس باجتهاد، وهذا ربما، يفسر لنا سبب الاختفاء التام لمؤلفاته الفلسفية وغير الطبية.

وفي بواكير القرن العاشر، ظهر فيلسوف آخر في بغداد كان يدعى بالسجستاني. ولأنه كان يعاني من تشوه جسماني لافت للنظر، فإنّه نادراً ما كان يظهر في الأماكن العامة، ولكن بيته كان ـ بلا انقطاع ـ مكاناً للاجتماعات والندوات الفكرية والأدبية. كان يسمى بـ«المنطقي»، ويفترض أن يكون قد كتب العديد من التعليقات والشروح الكبيرة على منطق أرسطو وبحوثاً صغيرة أخرى في موضوعات مختلفة. وكان

---

(56) *Opera Philsosphica,,Fragmentaque quae Supersunt*, p. 295.

العديد من الأمراء، الذين يحكمون في أصقاع مختلفة من الامبراطورية الإسلامية، يوجهون المئات من الأسئلة الفلسفية إليه لغرض حلها. عملياً، ولسوء الطالع، لم يصل إلينا أيّ شيء من أعماله. ونحن نعرف أنّه كان مؤلفاً لتصنيف كبير يحتوي على ملاحظات عن السير الذاتية للفلاسفة اليونانيين، وبعض مقتطفات هذا الكتاب قد حُفظت في أحد الكتب اللاحقة، الذي يزودنا ببعض المعلومات النافعة عن كتاب السجستاني هذا.

وإذا استثنينا الرازي كطبيب في المقام الأول، فربما يعتبر السجستاني أبرز المفكرين الذين أنجبتهم الفلسفة الإسلامية ما بين الفارابي وابن سينا. وكل المعلومات المتوافرة والمعروفة لدينا عن هذا الفيلسوف مصدرها بالأحرى كتابات تلميذه الفيلسوف أبو حيان التوحيدي. ومن تلك المقتطفات يبدو أنّ السجستاني، وتحديداً في معالجته للمسألة المهمة في علاقة الدين بالفلسفة، قد اتخد موقفاً متوسطاً ما بين الثقة المتفائلة بإمكانية التوفيق بين الدين والفلسفة والرفض الصريح للفيلسوف الرازي لأيّ محاولة بهذا الشأن. فالفلسفة، طبقاً لرأي السجستاني، طريق صحيح في معرفة حقائق الأشياء، لكنها لا يمكن لها أن تكون جزءًا من الدين؛ فالواحد ربما يدرك في المقام الأول أنّه، بينما يقوم الدين على سلطة الوحي، فإنّ الفلسفة، في الجانب الآخر، تقوم في البحث

عن الحقائق باستخدام سلطة المنهج العقلي ومناهج أخرى[57]. وبينما يكون مصدر معرفة المؤيد والمساند للدين غير نابعٍ من حصيلة جهده وتأمله الفكري، فإنّ مصدر معرفة المؤيد لوجهة النظر الفلسفية هو حصيلة جهده الفكري وتفكيره العقلي. فعلى سبيل المثال، بينما يؤكد الأول أنّ خُطى طريقه يضيئها خالق المخلوقات، يؤكد الثاني أنّ ضوء العقل هو وحده الذي ينير طريقه ويقوده إلى المعرفة الحقيقة. وبناء على ذلك، فمن يريد أن يتبع طريق الفلسفة فإنّه ينبغي أن يبتعد عن الدين؛ والذي اختار طريق الدين ينبغي له أن يتجنب أيّ اهتمام بالفلسفة. وبهذه الحال نضمن ألّا يحطم أحدهما الآخر[58].

هذه الآراء المهمة وغيرها ظهرت في ثنايا النقاش الفلسفي الذي دار بين أبي حيان التوحيدي وأستاذه السجستاني حول أكثرمن اثنتين وخمسين رسالة فلسفية ودينية، لكُتاب مجهولين، أصبحت حديث الأوساط المثقفة في بغداد. وفي الحقيقة، إنّ هوية الكُتاب الحقيقيين لتلك الرسائل ظلت غير معروفة عدا أنهم من مدينة البصرة، أما عنوان كتابهم فقد كان «رسائل إخوان الصفاء». كان هذا الكتاب موضوعاً بهدوء

(57) Walker Paul E. *Abu Ya'qub al-Sijistani, Inellectual Missionary,* pp.3-14, 26-52.

(58) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المجلد الثاني، ص18-19.

على رفوف المكتبات، ومن المفترض أن يوزع مجاناً، ويشكل في جوهره دعوة للانضمام إلى جمعية سرية للإخوان هدفها البحث عن الحقيقة، وهؤلاء غير ملتزمين بأيّ إيمان خاص أو اتجاه فلسفي معين. وكان التوحيدي واحداً من القلائل الذين يعرفون البعض من أعضاء هذة الجمعية شخصياً[(59)].

وفي السياق نفسه، وحين سُئل مواطن بارز في بغداد، تربطه علاقة وثيقة مع واحد من أعضاء هذه الجماعة، عن طبيعة إيمانهم الديني، أجاب: إنّه من المفروض على أعضاء هذه الجميعة ألّا يرتبطوا بأيّ دين محدد، وألّا ينتموا إلى أي جماعة معينة. فإخوان الصفاء كانوا يعتبرون أنفسهم جماعة مستقلة تماماً، يهتمون بكل شيء، وهم أحرار تماماً في مناقشة كل ما يقال وما يكتب. بالإضافة إلى ذلك، كانوا يعلقون أهمية كبرى على المبدأ التالي: إذا أحسنا تقديم الدين وتعريفه بشكل صحيح في الفلسفة اليونانية، فإنّه من الممكن تحقيق الكمال. ومن أجل التعرف إلى طبيعة أفكار هذه الجماعة، قرر أبو حيان التوحيدي أن يجلب نسخة من كتاب «رسائل إخوان الصفاء» إلى أستاذه السجستاني، وبعد الاطلاع عليه ومناقشة أسئلته الرئيسية والإجابة عنها، بصحبة

---

(59) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص 45-51.

تلاميذه، خلص السجستاني إلى أنّ هذا الكتاب هو مجرد محاولة فارغة لا تستحق الكثير من الاهتمام. إنّ ما كانت تلك الجمعية تروم القيام به هو إدخال الفلسفة في الدين ومحاولة التوفيق بينهما، لكن ما خفي عن بالهم ـ على حد تعبير السجستاني ـ أنّ الكثير من المحاولات التي سبقتهم في هذا المجال باءت بالفشل. إنّ من الاستحالة التوفيق بين الفلسفة والدين، لأنّ كل حقل من هذين الحقلين يمتلك مبادئه الخاصة به والمنفصلة تماماً عن الآخر، ولا يمكن الجمع أو التوفيق بينهما تحت أي مسمى. فبينما تقوم الفلسفة بشكل أساسي على التفكير المنطقي العقلاني، يقوم الدين على مقدمات محددة يسمح بها العقل في بعض الأحيان ولا يسمح بها في أحيان أخرى. ويطنب السجستاني في توضيح الفرق في الرأي بين مناقشة دارت بين اثنين من تلامذته ويخلص إلى القول التالي: أين هي حدود الفلسفة؟ وأين هي حدود الدين؟ أين هي حدود الحقل الذي ينبثق منه الوحي؟ وأين هي حدود الحقل الذي يقوم على الرأي الذي يمكن أن يتغير؟ فمكانة النبي هي فوق مكانة الفيلسوف؛ وهو مفوض من الله، بينما الفيلسوف مفوض من النبي[60].

فشلت «رسائل إخوان الصفاء» في إحداث التأثير المرجو

(60) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المجلد الثاني، ص 10.

منها في تلامذة التفكير الفلسفي وفي المناخ الفلسفي آنذاك؛ والقليل جداً من هؤلاء التلامذة أبدوا أو اتخذوا موقفاً إيجابياً منها. لقد كانت تلك الرسائل بلا شك مزيجاً استثنائياً وفوق العادة من الأفكار اليونانية، والإسلامية، والفارسية، والغنوصية وحتى الهندية. لكن ينبغي أن نتذكر جيداً، أنّ هدف الفرادة والأصالة لم يكن مبتغى هذه الجماعة السرية إطلاقاً.

وكان المعلن والمعروف عن إخوان الصفاء أنهم مفكرون انتقائيون، يبحثون عن توليفة من نوع ما؛ وقد طرحوا الكثير من التأويلات المجازية لبعض النصوص القرآنية، الأمر الذي سبب الكثير من الحنق والغضب الشديد بين الأوساط الأرثوذوكسية المسلمة المحافظة. لقد نجح إخوان الصفاء في تقديم أفكارهم الجديدة في صيغة موسوعية، وتحت عناوين متعددة، وفي صيغة لغوية سهلة الاستيعاب والفهم بالنسبة إلى العامة، الأمر الذي أثار أيضاً، حفيظة الأوساط الأدبية في بغداد لهذا التجاوز، وفرز الكثير من التكهنات حول طبيعة وأغراض أصحاب تلك الرسائل. وقد عثر حديثاً على كتاب عنوانه «الجماعة» يعتقد أنّه يعود إلى إخوان الصفاء، مخصص للمبتدئين، لكن وللأسف لم يضف هذا الكتاب أي شيء جديد إلى معلوماتنا السابقة عن هذه الجماعة السرية. فقد كان هذا الكتاب فقيراً ومخيباً للآمال في مضمونه، وكان يخلو أيضاً من أي اهتمام خاص يمكن أن يذكر. ولكن من وجهة

النظر التاريخية، يعتبر كتاب «رسائل إخوان الصفاء» ذا أهمية كبيرة، لأنه يعكس ببساطة، وبشكل أفضل طبيعة الصراع الفكري والديني المهتاج الذي تدور أحداثه في مدينة بغداد تحت تأثير العديد من الأفكار الفلسفية والدينية المختلفة. ومن الصعب القول كم كانت الألاعيب السياسة ضالعة في قصة تلك الرسائل. لكن بعض الباحثين، بلا شك، ذهب بعيداً في اتهام مؤلفي هذه الرسائل بأنّهم كانت لهم أجندة وأهداف تخريبية. لكن الأمر الذي لا يمكن إنكاره أنّ هؤلاء كانوا دائماً على صلات وارتباطات حقيقية ووثيقة مع الاتجاه الإسماعيلي؛ حيث كان أشد أتباع هذه الرسائل والمؤيدين لأطروحاتها أكثر الناس شعبية في ميلهم إلى الاتجاه الإسماعيلي. ومن المفترض أن يكون ابن سينا ووالده وأخوه قد اطلعوا على هذه الرسائل ودرسوها جيداً، إما في نسختها العربية الأصلية أو في نسختها الفارسية المترجمة. وعلى الرغم من أنّ معظم الباحثين العرب يعترضون على أطروحات إخوان الصفاء الفكرية، ولهم منها مواقف سلبية، فإنهم كانوا لا يخفون تقديرهم وإعجابهم لأسلوبهم البسيط في الكتابة الخالي من التصنع والزخرفة والإبهام.

إنّ الغرض الرئيسي من هذا العرض التاريخي الذي قدمناه آنفاً هو تحديد وباختصار القوى الفكرية الفعالة في مدينة بغداد في العصر العباسي. ففي هذا المكان بالذات التقت القوة الفاتحة للدين مع مناهج التحليل العقلي الصارم؛

وفي هذه المدينة، وعلى هذا الحال، شاركت العقول النشطة مباشرة في محاولة التوفيق والتركيب بين هذين الاتجاهين المتعارضين. وإذ كانت مسألة نجاح مسعى هذه العقول أو إخفاقها تبقى جزءاَ من تاريخ الأفكار، فإنّ مشكلة التوفيق أو التركيب بين هذين الاتجاهين ستظل مشكلة مزمنة وسوف نلاقيها دائماً وفي أي عصر من العصور. وسوف تظل أهميتها تفرض نفسها بقوة ليس فقط في تحديد مسير الحضارة وتقدمها، بل وأيضاً في تشكيل ملامح تلك الحضارة، فهي سوف تظل بمثابة السبب الحقيقي في وجود الفلسفة الإسلامية وتسويغاتها، التى توجت سيرورتها في شخص الفارابي وابن سينا في الشرق الإسلامي وابن رشد في الغرب الإسلامي.

فلسفة أبي نصر الفارابي

المقدمة

إنّ المعلومات البسيطة التي نمتلكها عن تفاصيل حياة الفيلسوف أبي نصر الفارابي مصدرها بشكل رئيسي كتّاب السير في العصور الوسطى الإسلامية، الذين تمتد كتاباتهم من القرن الرابع إلى القرن السابع الهجري. فعلى سبيل المثال، لا يزودنا كتاب «الفهرست» لابن النديم إلّا بملعومات ضئيلة عن حياة الفارابي.عموماً يشار إلى الفيلسوف الفارابي، في عموم المصادر العربية الكلاسيكية، بالمعلم الثاني. فهو يحتل مكانة فريدة من نوعها في تاريخ الفلسفة كونه يمثل همزة الوصل ما بين الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية الإسلامية. فآراؤه وتأويلاته في ما يتعلق بالمنطق الأرسطي وخباياه تمثل نقطة مهمة وحيوية في إرساء دعائم الفهم الصحيح له، وإزالة كافة التأويلات الخاطئة التي رافقته من قبل. فليس هنالك منطقي مهم برز نجمه في تاريخ الفلسفة، في الفترة ما بين الفيلسوف بويثيس (المتوفى 525م) والذي ترجم معظم الأعمال المنطقية لأرسطو من اليونانية إلى اللاتينية من جهة،

والفيلسوف أبيلارد (المتوفى 1141م) في أوروبا الغربية من جهة أخرى، كالفارابي. أما بخصوص الفلاسفة المسلمين الذين سبقوا الفارابي، وعلى الأخص الكندي المؤيد الكبير للفلسفة اليونانية، فقد انصب اهتمامه الأول على قضية التوفيق ما بين الفلسفة والدين، ونتيجة لذلك فهو لم يقم بأي إسهام يذكر قي حقل المنطق، على الرغم من إسهاماته المهمة في حقول الفلسفة الأخرى. أما الرازي المتوفى (925م) فقد كان من أشد المعجبين والمؤيدين للفلسفة اليونانية، وعلى الأخص الفيلسوف أفلاطون، لكنه كان من أشد المعارضين لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، كما لاحظنا، لأنهما ببساطة متعارضان. فهو كملحد بارز في تاريخ الفلسفة الإسلامية كان يرفض النسيج الكامل للوحي وحاول أن يستبدل وجهة النظر الإسلامية الرسمية بمذهب المبادئ الأزلية الخمسة: الباري، والهيولى، والخلاء، والزمان والنفس والذي كان يحمل بوضوح الآثار الأفلاطونية والصابئية.

من جانب آخر، حاول الفارابي، وفي البعض من كتاباته، أن يوضح فلسفة أفلاطون وأرسطو، وأن يلقي الضوء على الكثير من تفاصيلها الصعبة؛ كما أنه قدم لنا في الوقت ذاته تعليلاً محكماً للفلسفة ما قبل سقراط. كان أستاذه الأول في المنطق يوحنا بن حيلان بالإضافة إلى شيخ المناطقة ـ في ذلك الوقت ـ الأسقف ابن بشر متي، واسرائيل كويرين

وإبراهيم المارويزي. مع ذلك، ينبغي التأكيد أنّه لم يكن أيّ واحد من هؤلاء المناطقة السريان قد تجاوز في تأويلاته وتعليقاته أبعد من الكتب الأربعة الأولى لأرسطو في المنطق: ايساغوجي لفورفوريوس، والمقولات، والعبارة، والأجزاء الأولى من البرهان، وذلك بسبب التهديد الذي يمكن أن تشكله دراسة الأجزاء الأخرى من هذا الكتاب على عقائد الإيمان المسيحي، وعلى الأخص الكتاب المعروف في التراث العربي الإسلامي بـ«كتاب البرهان». كان الفارابي بحق الفيلسوف الأول الذي كسر هذا القيد الذي كان يكبل التراث السرياني وفلاسفته، فقد غطت تعليقاته وتلاخيصه المنطقية المجموعة الكاملة لمنطق أرسطو، والتي اشتملت، بالإضافة إلى تعليقات المناطقة السريان على الكتب الأربعة، على الخطابة، والشعر ومسائل أخرى.

لم تكن أعمال الفارابي فقط في مجال المنطق، فلقد كانت له آراء في غاية الأهمية في مجالي الميتافيزيقا والكسمولوجيا. ولم يكن أي فيلسوف في تاريخ الفلسفة الإسلامية، لا الكندي ولا حتى الرازي، قد أسهم بشكل فعال وحقيقي في بناء هذين المجالين كما أسهم الفارابي في محاولته الناجحة في تنظيم الميتافيزيقا والكسمولوجيا. وبناءً على ذلك، ينبغي اعتبار الفارابي أول فيلسوف، في تاريخ الفلسفة الإسلامية، قد قام ببناء نظام أو مذهب فلسفي متماسك. مما لا شك فيه، أنّ الفارابي قد استفاد في

محاولته هذه من الجوانب الكسمولوجية والميتافيزيقية في مخطط نظرية الفيض لأفلوطين. لقد كان الفارابي متأثراً بروح الأفلاطونية المحدثة لهذا الفيلسوف المصري ـ والذي عن طريق الخطأ لسوء الحظ تم الخلط بينه وبين أرسطو في المصادر العربية ـ في تطوير كتاباته الفلسفية الرئيسية على سبيل المثال، «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية». فقد قام الفارابي ببناء مخطط ميتافيزيقي موسع يقوم على المفاهيم القرآنية في الخلق، وعلى السلطة المطلقة لله في هذا العالم، ومصير النفس بعد الموت، حيث تم تأويل هذه المفاهيم تماماً بروح جديدة. هذا المخطط الميتافيزيقي تم اقرانه بدهاء ـ من قبل الفارابي ـ مع المخطط السياسي الذي يذكرنا بالنموذج اليوتوبي لأفلاطون في جمهوريته.

إنّ الله، أو كما يفضل الفارابي تسميته بـــ«الأول»، في نظامه الميتافيزيقي ـ والذي يقتفي في إرساء دعائمه خطى الفيلسوف بروكلس الاثيني (المتوفى 485م)، وآخر المفسرين اليونانيين للفلسفة الأفلاطونية المحدثة ـ يقف على قمة هرم النظام الكسمولوجي. لكن، وعلى الخلاف مع مفهوم «الواحد» عند أفلوطين (المتوفى 270م)، أو مفهوم «الأول» عند بروكلس والذي هو فوق الوجود والفكر، فإنّ مفهوم الله عند الفارابي يتطابق إلى حد ما مع مفهوم «المحرك الذي لا يتحرك» لأرسطو، فهو العقل والعاقل والمعقول، والوجود الذي تفيض منه جميع الموجودات. فمن الوجود الأول أو

واجب الوجود، ومن خلال عملية الفيض المتدرج تفيض الأنظمة المتعاقبة للعقل والنفس والمادة الأولية أو الهيولى. أما بخصوص النفس وبمجرد أن تنجز مهمتها كمواطن صالح في العالم العقلي، فإنّها تكون قادرة على الاتصال بالعقل الأخير في سلسلة العقول، والذي يعرف بالعقل الفعال أو واهب الصور من أجل أن تعود للالتحاق بمسكنها الأصلي في العالم العلوي[61].

على الرغم من وجود التشابه الجلي بين المفهوم الفيضي لنظرية الفارابي في الخلق والمفهوم القرآني للخلق أو الإبداع، فإنّ الصورة التي يرسمها القرآن للقدرة المطلقة والعلم الكلي لله تكاد تكون غائبة عن مخطط نظرية الفيض. ولا عجب، فإنّ هذه المسألة أصبحت واحداً من الموضوعات الحامية للنقاش وموضوعاً للاختلاف بين الفلاسفة المسلمين من جهة، والمتكلمين من جهة أخرى؛ وخير مثال يلقي الضوء على تلك الإشكالية هو هجوم الغزالي (المتوفى 1111م) الضاري على اثنين من أساطنة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وهما الفارابي وابن سينا. إنّ شكل هذا الصراع بين الفلاسفة المسلمين والمتكلمين قد اتخذ الصيغة اللاحقة: ما إذا كان مفهوم خلق العالم يعتبر أمراً أبدياً، يفيض بشكلٍ أزلي من الله، هو أمر يتوافق أو يتفق حقاً مع

(61) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص61- 62.

فهم الدين الإسلامي للخلق، الذي يؤكد أنّ العالم مخلوق في زمان ومحدث من لاشيء بقدرة الله وأمره.

أما في ما يتعلق بمسألة طبيعة النفس، فإنّ الخلاف انصبَّ على السؤال اللاحق: ما إذا كانت النفس الإنسانية هي جزء من النفس الكلية، تلك التي تحرك الأجرام السماوية وتحرك ـ من خلال العقل الفعال ـ من ثم عالم الكون والفساد، أي عالمنا الأرضي، أم أنّ الله وحده هو الذي يحدد بقاء النفس بعد فناء الجسد، الذي سوف تتحد به مرة أخرى بأعجوبة في يوم القيامة؟

طبقاً لمخطط نظرية الفيض الإسلامية، والتي كان أول من طور هيكلها الأساسي الفيلسوف الفارابي، فإنّ سلسلة العقول والنفوس الفائضة تنتهي بانبثاق العالم الأرضي، والذي يتألف من الكينونات والموجودات الحية وغير الحية، التي تشير عموماً إلى عالم الكون والفساد[62]. هذا المخطط، والذي هو بلا شك ذو أصول أفلاطونية محدثة، قد تم إيعازه أو نسبته إلى الفيلسوف أرسطو بشكل خاطئ بسبب سوء فهم وتأويل كبيرين لعبا لاحقاً دوراً كبيراً في تشكيل الأسس الرئيسية للفلسفة الأفلاطونية الإسلامية المحدثة. أعني بدقة: الأجزاء الثلاثة من كتاب «التاسوعيات» والذي تمت نسبته خطأً إلى أرسطو، وتم نشره وتداوله ككتاب تحت عنوان

(62) المصدر نفسه، ص63 وما بعدها.

«كتاب الربوبية» أو كتاب «لاهوت أرسطو» أو «اثولوجيا أرسطوطاليس» المنحول.

وكنظير مماثل للنظام الكسمولوجي المذكور آنفاً، كان الفارابي يعتبر الوجود الإنساني، وبسبب طبيعته العقلية همزة وصل بين العالم العقلي والعالم الأرضي أي عالم الكون والفساد. وبما أنّ الوجود الإنساني يمتلك قوى مختلقة منها ـ على سبيل المثال ـ القوة الغاذية، والحاسة، والمتخيلة والناطقة، فإنّه غير قادر على تحقيق وإنجاز الهدف الأسمى، أي السعادة أو الرفاهية بدون مساعدة أقرانه الآخرين. لقد كانت تلك هي الطريقة، التي اتبعها الفارابي في توضيح كيف يتم العمل في المجتمعات السياسية الصغيرة والمتوسطة والكبيرة الحجم في إشارة إلى سكان المدن والدول القاطنين في هذا العالم.

هنا، يحاول الفارابي أن يرسم مقاربة موازية بين نظام الدولة وبنية الجسد الإنساني، والذي تشكل أعضاؤه، طبقاً للفارابي، نظاماً هرمياً من الأجزاء، يساعد ويؤازر الواحد منها الآخر؛ فبينما يمثل الرئيس الرأس الذي يدبر شؤون الدولة وتفاصيلها، فإنّ القلب في حالة الجسم الإنساني يكون المتحكم الأول والأخير بحياة وموت هذا الجسم. هذا المخطط تم تطويره في تفاصيل أكثر، إلى حد التكرار، في الكتب والبحوث السياسية الأساسية للفارابي، ومن ضمنها

كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» وكتاب «السياسة المدنية» وكتاب «تحصيل السعادة»، محاولاً توضيح حجته الرئيسية في إبراز تفوق وأولوية دور الفيلسوف السياسي في المجتمع الإسلامي. ربما يكون من الدقة أكثر أن نصف الفارابي بأنه مؤسس الفلسفة السياسية الإسلامية، الفيلسوف الذي اعتمدت بشكل كبير على كتاباته مؤلفات العديد من الفلاسفة اللاحقين من أمثال ابن باجة (المتوفى 1138م) ونصير الدين الطوسي (المتوفى 1274).

ولكن واحداً من أبرز الفلاسفة اللاحقين مباشرة بعد الفارابي، والذي تأثر فيه بشكل ملحوظ، هو الشيخ الرئيس ابن سينا. لقد تبنى ابن سينا ـ بشكل أساسي ـ نظر الأفلاطونية المحدثة ذاته - إلى الواقع الذي تبناه الفارابي. نجح ابن سينا، إلى حدٍّ ما، في تطوير المخطط الفارابي الفيضي مع نظامٍ كسمولوجي أكثر نظاماً واتساقاً، وعلى الأخص في ما يتعلق بتطور الإنسان من حالة الاستعدادات الابتدائية للمعرفة والتي تسمى طبقاً لابن سينا بالعقل المادي، إلى حالة الاتصال بالعقل الفعال[63]، حيث ـ في تلك المرحلة وحدها ـ يمكن لطموحات الإنسان أن تجد طريقها إلى التحقق. وحينما يصل أحد ما إلى تلك المرحلة، يؤكد ابن سينا، فإنّ نفس هذا الإنسان ستكون بمثابة نسخة مطابقة

---

(63) ابن سينا، النجاة، ص 314.

مع العالم العقلي بعد أن كانت مقيمة ومقيدة في أغلال الجسم الإنساني.

على الرغم من وجود الكثير من الاتفاق بين ابن سينا والفارابي حول الخطوط والمبادئ العامة لفلسفة الأفلاطونية المحدثة، فإنه من الجدير بالذكر أن الأسلوب الفلسفي لابن سينا كان أكثر منطقية واستطراداً من أسلوب الفارابي، وهو إلى حد ما يذكرنا بالأسلوب الذي كان يتبعه أرسطو في كتاباته وبحوثه. في حين يميل أسلوب الفارابي، خلافاً لابن سينا، إلى الافراط في الحماسة ويذكرنا بأسلوب الفليسوف أفلاطون في محاوراته.

مع ذلك، ومن الناحية الموضوعية، فإنّ إسهامات ابن سينا في مجال مبحثي الأخلاق والسياسة لا يمكن قياسها بإسهمات الفارابي الواسعة، بل لانجانب الصواب إذا قلنا: إنّ ابن سينا كان قد أهمل تماماً هذين المبحثين. وبالخلاف مع ابن سينا، فإنّ تفكير الفارابي تسيطر عليه النزعة الأخلاقية والسياسية، قاصداً بهما الوصول إلى طريق السعادة مع سلاحي المعرفة والفضيلة.

أما بخصوص تلامذة الفارابي الآخرين فهم على التوالي: يحيى بن عدي (المتوفى 974م) وابن مسكويه (المتوفى 1037م) ونصير الدين الطوسي في الشرق الإسلامي. أما في الغرب الإسلامي فهناك ابن باجة واحد من أهم الفلاسفة المسلمين في حقل السياسة والمنطق.

المنطق وفلسفة اللغة والجانب الابستمولوجي عند الفارابي

تناول الفيلسوف الفارابي في كتاباته موضوعات شتى منها، على سبيل المثال، المنطق وفلسفة اللغة، بالإضافة إلى شروحات «الاورغانون» لأرسطو وبحوث أخرى منفصلة في هذا المجال. وفي ما يتعلق بكتاب «الاورغانون» لأرسطو، كتب الفارابي مجموعة من التفاسير والشروحات مقتفياً بذلك خطى العرف الذي كان سائداً منذ أيام المعلقين والمفسرين في الإسكندرية، على سبيل المثال، «إيساغوجي» لفورفوريس، و«الخطابة والسياسة» لأرسطو، كما أنّه كتب شرحاً مميزاً لكتاب «العبارة». لكن تلاخيصه التي كتبها لم تكن تنم عن جهود مفصلة لشرح أو تفسير النصوص الأرسطية، كما أنّها في الوقت ذاته لم تكن موجزات لها، بل كانت بالأحرى، نتيجة لقراءة تأويلية شخصية صرفة، تعكس التطور الفكري للفارابي، لإنتاج أرسطو المنطقي وللمدرسة التي انبثقت عن هذا الإنتاج. ومن الكتب الفلسفية التي تعكس بالفعل الرؤية الفلسفية الخاصة للفارابي هو «كتاب الحروف» و«كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق» حيث كرس فيهما الفارابي جزءاً لا بأس به للموضوعات المنطقية واللغوية، محاولاً تأكيد الحاجة إلى فهم طبيعة

العلاقة بين المصطلحات المنطقية ومصطلحات اللغة اليومية وقواعد النحو[64].

هناك واحد من أهم الموضوعات التي استحوذت على اهتمام الفارابي في كتاباته المنطقية ألا وهو الدقة في تحديد طبيعة العلاقة بين المنطق وقواعد اللغة الاعتيادية. فالحقيقة التاريخية التي كانت تؤشر إلى وصول الفلسفة إلى العالم العربي والإسلامي من مصدر ولغة وثقافة مختلفة وغريبة عنها هي اللغة اليونانية القديمة، أفرزت أمراً صعباً رافق هؤلاء المهتمين بشأن الفلسفة آنذاك؛ هذا الأمر هو الحاجة إلى استحداث جهاز مفهومي فلسفي جديد في اللغة العربية، الأمر الذي جعل من تلك المسألة من أولويات اهتمامات الفارابي وتلامذته. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ حالة التركيز على الجانب اللغوي في المنطق الأرسطي أفرزت العديد من النقاشات بين النحويين المهتمين بقواعد اللغة العربية، والذين كانوا يخشون استبدال قواعد اللغة العربية بقواعد المنطق اليوناني والإضرار بها. ان الكتابات الفارابية المنطقية واللغوية تمثل واحداً من أكثر الجهود تنظيماً للتوفيق بين المقاربات المتنافسة لدراسة اللغة.

يطرح الفارابي ـ من خلال كتاباته المنطقية ـ مفهوم

(64) Abed Shucri, B. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi,* XII-XXV, 1-24.

المنطق على أنّه نوع من أنواع القواعد العامة، التي تزودنا بالأدوات الأساسية، التي ينبغي أن يتبعها المشتغل في الحقل الفلسفي ليضمن التفكير بطريقة صائبة في قواعد أي لغة من اللغات. بينما تنحصر مهمة النحو، من جانب آخر، بتزويدنا بالقواعد التي تتبع في تدوال لغة وثقافة معينة. بناء على ذلك، فإنّ المنطق والنحو يختلف أحدهما عن الآخر في القواعد والأسس التي يقوم عليها كل واحد منهما، لأن كل واحد له موضوعه الخاص به وحقله المناسب. لقد كان هم الفارابي الأول هو تأسيس المنطق كدراسة فلسفية مستقلة للغة ينبغي أن تُتمِم وتُكمل بدلاً من أن تتعارض مع علم النحو التقليدي. ولكن، وبالرغم من ذلك فإن المنطق والنحو يظلان علمين مستقلين أحدهما عن الآخر. لكن الفارابي يعود ليؤكد لنا أنّ كلاً من المناطقة والفلاسفة يعتمدون في عملهم على قابلية النحويين في توضيح ـ وبشكل مفصل ـ مذاهبهم في لغة أمة أو قوم معينة. وعليه، ينبغي لفن النحو أن يكون أمراً لاغنى لنا عنه في معرفة مبادئ فن المنطق، وبذلك يظهر الفارابي طبيعة العلاقة القوية بين المنطق والنحو[65].

---

(65) Balck Deborah, Aristotle's *Peri hermeneias* in medieval and Arabic Philosphy: Logic and the linguistic arts, in R. Bosley and M Tweedale (eds), *Arsitotle and his medieval Interpreters, Canadian Journal of Philosophy,* suppl.Vol.17: pp.48-56.

ويحاول الفارابي أن يقدم في «كتاب الحروف» وجهاً آخر أو مقاربة جديدة في فلسفة اللغة، فيستهل عمله بتقسيم مُوسع لحروف اللغة العربية وعلاقتها بالمقولات الأرسطية. ومن ثم، ينتقل من مناقشة الحروف العربية الفردية إلى عملية كشف عن العلاقة بين الاستخدام المألوف لتلك الأوصاف أو المصطلحات في الصيغة العربية غير الفلسفية، والتحولات والتعديلات التي من الممكن أن تطرأ عليها حين يتم تحويلها إلى مصطلحات فلسفية تقنية[66]، وخير مثال على ذلك مصطلح «الجوهر»[67]. أما الجزء الثاني من هذا النص فيعالج القضايا اللاحقة: أصول اللغة وجذورها، وتاريخ الفلسفة، والعلاقة بين الدين والفلسفة. إنّ واحداً من أهم أهداف هذا النص المهم هو أن يحدد ويعين موقع العديد من المناقشات اللغوية الصرفة في السياقات التاريخية والانثروبولوجية، ويوضح أيضاً، كيف تنشأ اللغة بذاتها وتتفرع في الأشكال، والصيغ العامية المتداولة والصيغ التقنية الأخرى. كما إنّ الفارابي قد حاول في هذا الكتاب أن يحلل العلاقة بين الدين والفلسفة من خلال السياقات اللغوية الصرفة. فالدين، طبقاً للفارابي، ما هو إلّا الحقيقة الفلسفية وقد تم التعبير عنها باللغة العامية المألوفة القريبة من فهم

(66) الفارابي، كتاب الحروف، ص 61-130.

(67) المصدر نفسه، ص 63-66.

البسطاء من الناس، مستخدماً الأدوات التي يزوده بها المنطق والخطابة والشعر. بالإضافة إلى ذلك، هنالك جانب معياري لهذا الكتاب من حيث إنه يحاول أن يُؤسس سيناريو مثالياً لتطوير المصطلحات الفلسفية من اللغة العامية المألوفة، وكذلك التأكيد على قدرة المصطلحات الدينية واللاهوتية في جعل النص الفلسفي ومصطلحاته أمراً مستساغاً لدى الناس. إنّ هذا الأمر، الذي يذكره الفارابي في السطور السابقة، يستدعي ـ على ما يبدو ـ الحقيقة التاريخية للتصادم الواضح ما بين العقيدة الإسلامية والفلسفة اليونانية[68]. أما في الجزء الأخير من «كتاب الحروف» فإنّ الفارابي يرجع هناك إلى موضوعة المصطلحات الفلسفية، ليقدم لنا تصنيفاً موسعاً عن حروف الاستفهام وطرق استعمالها في أنماط مختلفة من البحوث الفلسفية، وعلاقتها مع أنماط التوضيحات التي طرحها أرسطو في معالجته لموضوعة العلل الأربع[69].

على الرغم من أنّ الجزء الأكبر من إنتاج الفارابي المنطقي قد تم تكريسه إلى الموضوعات اللغوية، فإنّه مع ذلك قدم إسهاماً مهماً، وعلى الأخص، في المظاهر الصورية للمنطق. على سبيل المثال: الاقيسة المنطقية، ونظرية البرهان والقضايا الابستمولوجية ذات الصلة. والنزعة الغالبة على

---

(68) المصدر نفسه، ص 131-161.

(69) المصدر نفسه، ص 162-226.

كتابات الفارابي المنطقية والابستمولوجية هو تبنيه التأويل الهرمي للفنون القياسية، ومن ضمنها الخطابة والشعر، والتي يتحدد فيها البرهان كمنهج ملائم للفلسفة، فيما تأخذ كل المناهج الأخرى، من ثم، منزلة أدوات غير فلسفية للتواصل. هذه النزعة تبدو أكثر وضوحاً من خلال كتابات الفارابي، التي يحاكي فيها إلى حد ما النظرية المنطقية لشراح الإسكندرية، وترتبط في الوقت ذاته ارتباطاً وثيقاً مع تعاليم الفارابي الشخصية التي تؤكد أنّ الدين ما هو إلّا محاكاة أو تقليد شائع ومألوف للفلسفة(70).

مع ذلك، قد نكون مخطئين - ربما ـ إذا اعتقدنا أن الموقف الوارد في هذا النص يعكس بدقة وجهة النظر أو المقاربة الفارابية من مسألة البرهان أو فنون الجدل والخطابة والشعر. فحينما يناقش الفارابي أي واحد من تلك الفنون في حقله، فإنّ وجهة نظره تبدو أكثر تعقيداً، وتبدو أنها تسمح أيضاً للفنون غير البرهانية أن تلعب دوراً أساسياً بدلاً من دور سطحي أو هامشي في ممارسة الفلسفة. وفي بداية «كتاب الجدل»، على سبيل المثال، يحاول الفارابي أن يبين الوظائف الجدلية لتقديم العون والإسناد إلى الفلسفة عن

(70) Balck Deborah, *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic philsosphy,* pp.1-19, 31-51, 63-71.

طريق تحديد خمس طرق تساهم في تحصيل المعرفة البرهانية:

(1) الحصول على المران والدربة الكاملة في الجدل؛

(2) التعرض المبدئي إلى مبادئ العلوم الجزئية البرهانية؛

(3) إدراك المبادئ الفطرية البديهية للبرهان، وعلى الأخص العلوم الطبيعية؛

(4) تطوير المهارات ذات المنفعة الكبيرة لتطويرالاتصال مع الناس أو العامة؛

(5) ورفض السفسطة[71].

وبينما كل هذه الاستخدامات تتواصل لتعكس المفهوم العام للجدل كفن بيداغوجي ومساعد، فإن عمق الإسهامات، التي توجز في هذه القائمة، وعلى الأخص أدراج الاستخدام الثاني والثالث، تبدو أنها تعمل على رفع الجدل من حالة مجرد خادم أو تابع إلى مشارك وبشكل فعال مع البرهان في تحقيق المساعي الفلسفية.

إنّ نظريات الفارابي الخطابية والشعرية تؤكد استقلالية هذه الفنون في ما يتعلق بالوظائف التي تؤديها. فمثلاً، فيما يخص الشعر، فإن الفارابي يعتبر أول فيلسوف مسلم يحدد للخطاب الشعري هدفاً ابستمولوجيا فريداً يختلف تماماً عن

(71) المنطق عند الفارابي، الجزء الثالث، ص 29-38.

أهداف كل الفنون المنطقية الأخرى، وهو التخيل، أي استعادة الوصف المتخيل للموضوع الحسي[72]. إنّ نظرية استعادة التخيل للموضوعات الحسية، على سبيل المثال، أصبحت حجر الزواية أو المرجع الرئيسي للتأويلات الإسلامية اللاحقة للمحاكاة الشعرية، ومن خلال دعامتها السيكولوجية، أصبحت تلك النظرية بمثابة الأدوات التي من خلالها يمكن لطبيعة طلب الخطاب العاطفي والإدراكي أن يُكتشف، وكذلك كيف أن وظيفته تجد أسسها في النبوة والدين. وفي مناقشاته لموضوعة الخطابة، يقدم الفارابي جهداً مماثلاً لتوضيح الصفة الابستمولوجية الفريدة في الفن الخطابي الإقناعي، كونه يعتمد على ما يسميه الفارابي تصديق القضايا المشهورة في بادي الرأي. ويحاول الفارابي أن يبني حجته في هذه المسألة على تحليل مفصل لوظيفة الإجماع الاجتماعية والحدوس العقلية الناقصة للمعتقدات الإنسانية اليومية. حتى إنّ الفارابي عمل على توسيع دائرة تحليلاته في هذا المجال لتشمل المظاهر الصورية للخطابة، مقدماً توضيحاً مهماً في كيفية تشذيب صورة الأقيسة الخطابية والحجج التي تعكس الأهداف الابستمولوجية المميزة للخطابة، والمساهمة في جني ثمار منافعها من خلال تأطير أسس التواصل مع

---

(72) الفارابي، إحصاء العلوم، ص5-83.

العامة من ذوي المهارت المنطقية المتواضعة إنْ لم تكن ناقصة[73].

وأخيراً، إذا أخذنا بعين الاعتبار وظيفة الفنون غير البرهانية ضمن عملية تحقيق المساعي الفلسفية، فإننا سنلاحظ بوضوح تأكيد الفارابي في كتابه «تحصيل السعادة» حين يقول: إنّه كي يكون الإنسان فيلسوفاً متكاملاً فإنّه ينبغي أن يمتلك ناصية العلوم النظرية، وكذلك القدرة والقابلية لتوضيح وسبر غور تلك العلوم من أجل منفعة الآخرين كلاً حسب قابليته للفهم[74]. مقتفياً آثار أفلاطون، يضيف الفارابي، إنّ من واجب الفلاسفة الحقيقين أن يقوموا بمهمة إيصال أفكارهم إلى الآخرين، وهذا الهدف يعتبر، من وجهة نظر الفارابي، مهماً وأساسياً في إنجاز المثال الفلسفي. ويستنتج من ذلك، إنّ فنون الخطابة، والشعر والجدل، من حيث إنّها تمثل وسائل أساسية للتواصل مع الناس، هي جوانب مكمِّلة للفلسفة ومكمِّل ضروري للعلم البرهاني.

تتمركز نظرية الفارابي في البرهان حول تحليل الشروط

---

(73) Butterworth, C.E. The Rhetorician and his Relationship to the Community: Three Accounts of Aristotle's Rhetoric, in Michael Marmura (ed), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in honor of George F. Hourani*, pp.111-119.

(74) الفارابي، تحصيل السعادة، ص89-90.

التي ينبغي أن يتم إرضاؤها لمريدي العلوم ومكتسبي المعارف. ولا يختلف عن الكثير من الفلاسفة الأرسطيين المسلمين، يحاول الفارابي أن يقيم تحليله على أساس وجه التميز والاختلاف بين فعلي المعرفة الاساسيين وهما: التصور والتصديق. ووظيفة فعل التصور تتلخص: إنّه ومن خلال هذا الفعل نستطيع أن ندرك المفاهيم البسيطة، وعندما تتم هذه المهمة، نكون قادرين حقاً على تجريد ماهيات الموضوعات المدركة حسياً. أما وظيفة الفعل الثاني فإنّها تنبثق من الأحكام الخاطئة والصائبة، وعندما يكون الحكم كاملاً أو ناقصاً، فإنه ينتج معرفة يقينية. هذين الفعلين المعرفيين (التصور والتصديق) يحددان بدورهما أنّهما أهداف خاصة مبحوث عنها عن طريق الحدود والأقيسة البرهانية، فهما الموضوعان الرئيسيان اللذان عالجهما أرسطو في كتابه «البرهان». وعليه، فقد أصبح تحليل الشروط، التي من شأنها أن توصلنا إلى معرفة متكاملة للتصور والتصديق، بمثابة المهمة الرئيسية للفارابي في تأويل نظرية البرهان الأرسطية[75].

وواحد من أهم وجوه هذا التأويل هو، بالأحرى، تحليل الفارابي لمفهوم «اليقين»، الذي يصف التصديق الكامل وفقاً لما نسميه الآن بالنظام الثاني للمعرفة، حيث يقول: إنّ اليقين يتألف من:

(75) المنطق عند الفارابي، الجزء الثالث، ص 19-22، 45.

(1) الإيمان بالحقيقة التي تم الاتفاق عليها بأنها لا يمكن أن تكون خلافاً لما هي عليه أو أن تكون بشكل أو بطريقة أخرى؛

(2) بالإضافة إلى هذا التصديق أو الإيمان، فإنّ خيار وجود حقيقة مخالفة لتلك الحقيقة التي تم تصديقها أمر غير ممكن إطلاقاً، لأننا إذا افترضنا أنّ الأمر كان عكس ذلك، فإن الاحتمالات سوف تسير بسلسلة لانهائية. وباختصار، فإنّ اليقين يتطلب، ليس فقط أن نعرف أنّ شيئاً ما بحال ما، بل أن نعرف أننا حقاً نعرفه[76].

بعد تحديد مفهوم اليقين بهذه الصورة، أصبح الفارابي قادراً على تحرير هذا المفهوم من نموذج تأويله التقليدي، وبذلك نجح إلى حد ما في السماح لوجود كلٍ من: «اليقين الضروري»، الذي يؤكد أن الحال هو هو ولا يمكن أن يكون مخالفاً لما هو عليه، تحت أي ظرف وفي أي وقت آخر؛ و«اليقين غير الضروري» وهو اليقين الذي يكون صائباً فقط في وقت ما معين. وبينما يتطلب «اليقين الضروري» الموضوع الذي يوجد بشكلٍ ضروريٍ وثابتٍ، فإنّ «اليقين غير الضروري» لا يتطلب هذين الشرطين. إنّ اليقين الضروري وواجب الوجود، طبقاً للفارابي، أمران قابلان أن يتبادلا

(76) المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص 20.

الالتزامات والأدوار، لأن ما تم التحقق منه على أنه يقين وضروري هو بالتأكيد واجب الوجود[77].

وعلى الرغم من اتساع معنى مفهوم «اليقين»، فإنّ الفارابي يؤكد، مقتفياً أثر أرسطو، أنّ البرهان بمعناه الصارم يخص فقط الشؤون التي يمكن لها أن تدرك مع درجة «اليقين الضروري». لكن الفارابي، مع ذلك، يضيف بعداً جديداً آخر إلى نظرية البرهان، آخذاً بنظر الاعتبار العنصر الذاتي في تشكيل هذا اليقين ـ وعي الإنسان ومعرفته أنه يعرف- بالإضاقة إلى العنصر الموضوعي التقليدي المتجذر في ضرورية وثبات الموضوع المُعرَف.

الجوانب السيكولوجية عند الفارابي

باستثناء «رسالة العقل»، فإنّ الفارابي لم يترك لنا أي بحث مستقل في مجال البحوث الفلسفية عن مبحث «النفس» أو «فلسفة العقل». ويمكن العثور على وجهة نظر الفارابي في هذين الموضوعين من خلال كتاباته الميتافيزيقية والسياسية. وأكثر كتبه تفصيلاً في طرح موضوعة «النفس» هو كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، حيث يتبنى الفارابي المقاربة الأرسطية في موضوعة النفس. إنّ قوى النفس الرئيسية، طبقاً لرأي

---

(77) المصدر نفسه، ص 22.

الفارابي، هي على التوالي: القوة الغاذية، تليها تدريجياً القوة الحاسة، فالقوة النزوعية، فالقوة المتخيلة، فالقوة الناطقة. ونستطيع أن نميز بين نوعين من القوى: نوع يحكم ويأمر، ونوع آخر يخضع ويطيع، وهذا الأمر والخضوع يتحدد وفقاً لنظامٍ هرمي. ويجوز أن يقال مثل ذلك عن كل واحد من هذه القوىً بالنسبة إلى القوة التي هي دونها في المرتبة. وقوى النفس، إذا نظرنا إليها مجتمعة، فإنها كلها تخضع إلى القوة الناطقة، فهذه الأخيرة تمتلك السلطة على سائر القوى الأخرى وتتحكم بها. أما بخصوص «الحس المشترك» أو «الفنطاسيا»، فإنّ الفارابي لا يقوم بفصلها كقوة مستقلة، بل بالأحرى يعالجها كقوة آمرة ومتحكمة ضمن النفس الحسية والتي كل شيءٌ فيها يدرك بواسطة الحواس الخمس. لكن الفارابي لم يقدم لنا مذهباً مستقلاً في موضوعة «الحواس الداخلية» من أجل أن يوحد معالجته في موضوعة الحس المشترك، وقوة التخيل، وقوة التذكر، كما إنّه، بالإضافة إلى ذلك، لم يذكر أي شيء عن القوة «الواهمة»، على سبيل المثال، التي ذكرها ابن سينا. وبشكل لا يختلف كثيراً عن أرسطو، يحدد الفارابي مكان «الحس المشترك» و«التخيل» في القلب، المفهوم الذي حاول فيما بعد فلاسفة الحس الداخلي أن يقوموا بتعديله في ضوء معطيات نظرية الطبيب غيلان في علم وظائف الأعضاء، والذي يحدد مكان تلك القوى في الدماغ. أما في ما يتعلق بالقوى والنشاطات الغاذية للنفس،

فإنّ الفارابي يعتبرها ذات صلة وثيقة بنشاطات القوى الإدراكية التي تعمل على تحفيز وإثارة مثل تلك النشاطات. وعليه، فإن كل قوة إدراك، وإحساس، وتخيل وكذلك العقل، لها شهوة أو رغبة تشدها نحو الموضوعات التي تقع تحت سلطة إدراكها وفهمها. علاوة على ذلك، لم يفصل الفارابي القوة الغاذية من أصل كل الأفعال الحسية والعقلية والاختيارية، لكن تلك القوة لا تقوم بتوضيح مسألة إثارة الشهوة أو الرغبة. وعلى الأصح، فإنها تمارس دورها بشكل مبدئيٍ كقوة باعثة يمكن من خلالها أن تنجح النفس في إحكامٍ سيطرتها على الجسم، جاعلة منه أداة تسعى من خلاله إلى ما تعتبره وتتصوره على أنه أمر مرغوب فيه وتتجنب، أيضاً، من خلال هذا الجسم، ما هو غير مرغوب فيه وضار.

إنّ وجهة نظر الفارابي في مسألة القوة المتخيلة تستحق منا انتباهاً خاصاً، وهي تكاد تكون مساوية في تمفصلاتها للمفهوم الأرسطي «فنطاسيا». فهي بمثابة القوة الحافظة التي تصدر الأحكام، ومسؤولة عن تذكر صور الأشياء الحسية بعد غيابها عن الحواس، كما أنها تحكم قبضتها على تلك الصور، أما بتركيبها أو بتقسيمها مرة أخرى لتشكيل صورٍ جديدة[78]. إلى جانب هاتين الوظيفتين، يضيف الفارابي وظيفة ثالثة إلى القوة المتخيلة هي وظيفة «المحاكاة»، كما

---

(78) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 100.

ورد هذا الاستعمال في كتاب «الشعر» لأرسطو. ومن خلال هذه القدرة، فإنّ القوة المتخيلة قادرة على تمثل الموضوعات مع صور الموضوعات الأخرى، وبذلك تنجح في توسيع نطاق قدرتها على التصور والتمثل وراء وصف الخصائص الحسية لتشمل محاكاة المزاج الجسدي والانفعالات والرغبة وحتى الوقائع غير المادية. إنّ القابلية التقليدية للتخيل تزودنا بالدعامات السيكولوجية للفهم حسب ادعاء الفارابي في كتاباته المنطقية، وتأكيده أنّ هدف فن الشعر هو تفريغ افعال التخيل. وفي سياق السيكولوجيا، يوظف الفارابي أيضاً التخيل ليوضح ظاهرتي التنبؤ والعرافة. مع هذا، فلكي نفهم هذا التوضيح بصورة صحيحة، ينبغي أن نفهم أولاً مفهوم «القوة الناطقة» للفارابي وعملية الإدراك العقلي[79].

إنّ تعليل الفيلسوف الفارابي لتلك القوى والمراحل التي تميز عملية الإدراك العقلي تعود بالحقيقة إلى تراث تأويل طويل لكتاب «النفس» لأرسطو يمتد إلى الشراح اليونانيين. ولكن، وضمن هذا التراث يغيب من شرح هذا الكتاب الجزء المتعلق بدور العقل «الذي يصبح هو كل الأشياء بالتطابق معها» وكذلك العقل «الذي يصنع كل الأشياء» وهما اللذان يوصفان بالعقل الهيولاني والعقل بالفعل. ويتحدد العقل الهيولاني على أنّه قابلية توجد ضمن النفس الإنسانية الفردية؛

(79) المصدر نفسه، ص 101-104.

في حين تتم معاملة العقل بالفعل كعقل لامادي وجوهر أزلي يوظف كسبب فعال ومحرك في عملية التعقل الإنساني، بالإضافة إلى قيامه بتجريد المفاهيم الكلية من الصور الحسية.

بالإضافة إلى سرد وظيفة العقل الهيولاني والعقل بالفعل، فإنّ هذا التراث الذي يعتبر الفارابي واحداً من أهم أعمدته، يحدد المراحل المختلفة ما بين مفهومي «القوة» و«الفعل» ضمن عمل العقل الإنساني وتحديد هويتهما بدقة. ومن خلال معالجته لموضوع العقل، يحدد الفارابي أربعة معانٍ مختلفة له هي:

(1) العقل بالقوة؛
(2) العقل بالفعل؛
(3) العقل المستفاد؛
(4) العقل الفعال.

مقتفياً، إلى حد ما، خط الإسكندر الافروديسي يعتبر الفارابي العقل بالقوة استعداداً صرفاً لتجريد الصور والماهيات للموضوعات التي تتحدد معرفتها من خلال الصور الحسية المطابقة أو المماثلة. وحين يصبح هذا العقل بالقوة قادراً على اكتساب المفاهيم العقلية، فإنّه يمر من حالة القوة الصرفة إلى حالة الفعل، وهكذا يصبح النوع الثاني من أنواع العقل، أي يصبح عقلاً بالفعل. إنّ عملية تحقق المعقولات بالفعل هي بالطبع عملية تدريجية، هدفها اكتساب كل المعقولات والعلوم الممكن توافرها وتكون في متناول

الإنسان. وحين يصل العقل أخيراً إلى هدفه أو مبتغاه، والذي ربما لا يتحقق إلّا مع فئة قليلة من الأشخاص، فإنّه سوف يفقد كل أثر من آثار القوة، وعليه، يتحول إلى صورة صرفة مجردة أو فعل صرف مجرد. وبما أنّه وطبقاً للمبادئ الأرسطية أنّ كل شيء هو معقول إلى درجة أنّه صورة وفعل، فإنّ العقل فقط في تلك المرحلة يحقق كامل قدرته في التأمل الذاتي. وهذه المرحلة تؤشر إلى حصول المرحلة الثالثة من مراحل العقل، أعني مرحلة العقل المستفاد. في هذه المرحلة وبمقتضى بلوغه تماماً حالة الفعل، فإنّ العقل الإنساني الفردي ينال منزلة مماثلة لمنزلة العقول المفارقة ومن ضمنها العقل الفعال، ويصبح مماثلاً بالنوع إلى تلك العقول. ونتيجة لذلك، يكون قادراً الآن على تأمل، ليس فقط ذاته والمعقولات التي اكتسبها من الأشياء المادية بل أيضاً، العقل الفعال والجواهر المفارقة الأخرى[80].

هذه النتيجة الأخيرة لمذهب العقل المستفاد، وبالطبع فقط مع القليل من الاختلافات، لاقت تأييد الفارابي في نقاشاته التي وصلت إلينا من كتاباته عن عملية الإدراك العقلي، ومن ضمنها نظرياته السياسية أو العملية. لكن، ينبغي ألّا يفوتنا ذكر الأدلة المتعارضة التي تم طرحها بواسطة

(80) Davidson, HA.A. *Alfarabi and Avicenna on the active intellect, Viator,* 3: pp.134-154.

الفلاسفة اللاحقين من أمثال: ابن طفيل وابن باجة في تلك المسألة وعلى الأخص ابن رشد الذي يخبرنا أنّ الفارابي ـ في كتاب تفسير «الأخلاق النيقوماخية» لأرسطو ـ يرفض بشكلٍ قاطع إمكانية الاتصال المباشر بالعقل الفعال[81]. وبشكل أكثر دقة، فإنّ الفارابي، طبقاً لابن رشد، يرفض التحول الانطولوجي من خلال الرأي الذي يؤكد أنّه، ومن خلال التطور العقلي، يمكن للوجود الإنساني المتكون والفاسد أن يصبح عقلاً مفارقاً وأزلياً خالداً[82]. لكن مسألة كيف استطاع الفارابي أن يوفق بين هذا الادعاء وبين المذاهب التي تعبر عنها كتاباته التي وصلت إلينا، وإذا ما كانت تلك الكتابات تمثل حقاً وجهة نظر الفارابي الناضجة، تظل سؤالاً مفتوحاً قابلاً للنقاش بخاصة، إن كتاب الفارابي تفسير «الأخلاق النيقوماخية» لأرسطو لم يصل إلينا لسوء الحظ.

على خلفية تعاليم الفارابي في مسألة «العقل المستفاد» و«العقل الفعال» وكذلك في «القوة المتخيلة»، فإننا يمكن أن

---

(81) Pines, S. *The Limitations of Human knowledge According to al-farabi, Ibn bajja and maimonides* in I. Twersky (ed.), *Studies I Medieval Jewish History and Litetature* , pp.82-109.

(82) Ibn Rushd (Averroes), *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros,* ed F.S. Crawford, pp. 433, 481, 485.

نحدد المظاهر السيكولوجية لنظريته في «النبوة». طبقاً لما يصرح به الفارابي، فإنّ النبوة وفي تجلياتها المتنوعة، هي نتاج تفاعل بين العقل والقوى التقليدية للتخيل. إنّ ما يحدد حقاً فرادة المعرفة النبوئية ليس المضمون العقلي بحد ذاته، لأن هذا الأخير مساوٍ لكلٍ من الفيلسوف والنبي: إنّ النبوة الصادقة مثل الدين الحقيقي الذي يقوم على أساسها، هي التعبير الرمزي والمحاكاة لذات الحقائق المعروفة برهانياً وعقلياً في الفلسفة. لكن الأنبياء يمتلكون ـ بالإضافة إلى القابليات العقلية ـ هبة أو عطية أخرى، على الأخص، قابلية التخيل الثاقبة. هذه الهبة أو العطية تسمح لمخيلة هؤلاء الأنبياء أن تتسلم تدفق أو فيض المعقولات من العقل الفعال، الفيض الذي يحتفظ به بشكلٍ طبيعيٍ في القوة العقلية فقط. وبما أنّه من طبيعة التخيل أنّه، مع ذلك، لا يستطيع أن يتسلم المعقولات المجردة كمجردة، فإنّ النبي يستثمر القدرات التقليدية للتخيل ليتمثل ويتصور هذه المعقولات بصور عينية ورمزية. وبهذه الطريقة، فإنّ ما هو متوافر في هذا المجال بالعادة فقط، متوافر للصفوة المختارة التي يمكن لها بلوغ مرحلة العقل المستفاد، والذي بواسطته يتم لها الاتصال بالنبي تحت مظاهر الصور الحسية[83].

---

(83) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 120-126.

الجوانب الميتافيزيقية في فلسفة الفارابي

لعل من أهم مميزات تعاليم الفارابي الميتافيزيقية هي أنها تضع أو تطرح صعوبات تأويلية جمة على الدراسين المعاصرين، وهذا يرجع ـ ليس فقط - إلى أنّ الكثير من الأعمال، التي ذكرت أعلاه والتي نسبت إليه، يُعتقد أنّها بشكل عامٍ، تعكس تعاليم الفيلسوف ابن سينا، ولكن أيضاً، بسبب غموض الموقف الذي اتخذه في كتاباته الأصلية بصدد النظام الميتافيزيقي لكل من أرسطو وأفلوطين. فمن الواضح أنّ الفيلسوف الفارابي كان حذراً جداً من ذكر نظام الفيض الميتافيزيقي للأفلاطونية المحدثة عندما كان يتناول بالبحث فلسفة أرسطو، بالطبع، باستثناء كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس»[84]. لكن، من الواضح أنّ الفارابي لم يتعامل مطلقاً مع كتاب «لاهوت أرسطو» المنحول على أنّه كتابٌ أصليٌ يعود إلى أرسطو. وفي ضوء هذه المعطيات، فإنّ التفكير الأكثر عقلانية، الذي يطرح نفسه، لميتافيزيقا الفارابي هو أنّ هذا الأخير كان يؤيد ويتبنى شخصياً النظام الكسمولوجي لنظرية الفيض في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، حتى عندما تبين له أنّ هذا النظام ليس نظاماً أرسطياً صرفاً. وبإيجاز، فإنّ السبب الذي دعا الفارابي

(84) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 46.

إلى تبني نظرية الفيض كونها تعمل على سد الفجوة التي اكتشفها الفارابي في النظام الميتافيزيقي لأرسطو والتي فشل هذا الأخير في معالجتها بشكل كامل في جزء الميتافيزيقا الذي يشتمل على اللاهوت أو العلم الإلهي، والذي على أساسه فقط يتم تأسيس وبناء العلاقة مابين الموجودات الإلهية والموجودات الطبيعية.

من هذا المنظور، فإنّ نظرية الفيض الفارابية تشكل جزءاً مهماً ومكملاً للعديد من اسهاماته في مجال دراسة الفلسفة الإسلامية للموضوعات الطبيعة وكذلك الميتافيزيقا وعلاقتها مع الفلسفة الطبيعية. إنّ التأثير الإيجابي في التطورات اللاحقة، التي خلفها الفارابي في موضوعات الطبيعة والميتافيزيقا، تشهد عليه بوضوح السيرة الذاتية لابن سينا والتي دَّونها هذا الأخير بنفسه، حيث يؤكد فيها الفيلسوف الأخير على الصعوبة التى واجهها في فهم مقاصد كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو، حتى إنه قرأ هذا النص المهم جداً أكثر من أربعين مرة دون أن يقف على مقاصده، إلى أن عثر صدفة في سوق الوراقين على كتاب الفارابي «في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بِـ كتاب الحروف» الذي حل له جميع الصعوبات والإشكالات التي كانت تواجهه في فهم معاني ومقاصد الميتافيزيقا. وعلى الرغم من أنّ ابن سينا لم يذكر لنا كيف استطاع هذا الكتاب أو الرسالة الصغيرة أن تساعده في حل كل إشكالاته، فإنّه من الواضح

أنّ الشيخ الرئيس قد تأثر كثيراً بملاحظات الفارابي عن العلاقة ما بين «ميتافيزيقا» أرسطو وعلم اللاهوت أو العلم الإلهي. يفتتح الفارابي بحثه بالملاحظة التالية: بينما غالباً ما يوصف نص ميتافيزيقا أرسطو بالعلم الإلهي، فإنّ النص بحد ذاته مكرس، بالواقع، لدراسة موضوع الوجود ومبادئه وخصائصه، وليس مخصصاً لدراسة الجواهر الإلهية المفارقة. ويلاحظ الفارابي أنّ هنالك حالة سوء فهم يعاني منها الكثير من القراء في ما يتعلق بتلك النقطة، حيث يتوقعون أنّ النص بمجمله مكرس لمعالجة موضوعات مثل الله، والنفس، والعقل، لكنهم يصابون بخيبة أمل حين لا يعثرون على أي واحد من تلك الموضوعات(85). ثم يمضي الفارابي ليستعرض مفهوم الميتافيزيقا كعلم كلي يتناول بالبحث الخصائص العامة للوجود بما هو موجود. ويؤكد أنّ اللاهوت هو في الواقع جزء من هذا العلم ليس كموضوع أولي له لكنه فقط من حيث إنّه يعالج «الله» كمبدأ للوجود المطلق(86).

وعلى ضوء تلك الملاحظات، وتحديداً، في ما يتعلق بسوء الفهم السابق الذي رافق قراءة نص «ميتافيزيقا» أرسطو، يؤكد الفارابي أنّ «العلم الإلهي» هو ـ في الواقع ـ جزء مهم

---

(85) Gutas,D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to reading Avicenna's Phililosophical Works*, pp. 238-242.

(86) المصدر نفسه، ص 240-242.

من الميتافيزيقا، لكنه يؤكد أيضاً، إنّ أرسطو لم يخصص سوى جزءٍ بسيطٍ من نصه أعلاه ـ أي فقط كتاب واحد ـ لمعالجة هذا الموضوع. ومن المرجح أن يكون هذا هو السبب المباشر الذي دعا الفارابي إلى أن يذكر في نهاية كتابه «فلسفة أرسطوطاليس» نحن لا نمتلك العلم الميتافيزيقي[87]. من ناحية أخرى، فإنّ النقطة الحيوية والمركزية والرئيسية لمذهب الأفلاطونية المحدثة، والذي يقوم على نظرية الفيض، هي الموجودات الإلهية وعلاقتها السببية مع موجودات عالم الكون والفساد. علاوة على ذلك، فإن هذا المذهب، أي نظرية الفيض، هو الذي زوّد الفارابي بالأسس الميتافيزيقية لكتابيه الأكثر أهمية في مجال الفلسفة الإسلامية: كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» و كتاب «السياسة المدنية» والمعروف أيضاً بكتاب «مبادئ الموجودات» وخاصة في ما يتعلق بالأطروحات الميتافيزيقية لهذا الكتاب.

إنّ نظرية الفيض، التي تبناها الفارابي من أجل إرساء أسس مذهبه الميتافيزيقي في هذين الكتابين أعلاه، تقوم على دعامتين: الأولى، هي النظام الكسمولوجي لمركزية الأرض الذي يعود إلى الفلكي بطليموس، أما الدعامة الثانية، فهي ميتافيزيقا العلم الإلهي. إنّ إطار نظرية الفيض، والذي تبناه الفارابي، يشترط النظام الكسمولوجي كتسويغٍ له. فالكون ينظر

(87) الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس، ص133.

إليه كسلسلة من الكواكب المتحدة المركز: الفلك الأقصى، والذي يسمى بالسماء الأولى؛ وفلك الكواكب الثابتة؛ والكواكب التالية: زحل، والمشتري، والمريخ، والقمر، والشمس، وعطارد، والزهرة. إنّ تقنية نظرية الفيض تحاول أن تبين أنّ عملية انبثاق الكون أو فيضه من الله تتم من خلال مصادر متعددة. إنّ تلك النظرية ومن خلال فرضياتها ومقدماتها الأساسية تمثل بالحقيقة تحولاً جذرياً عن فلسفة أرسطو، والذي لا يعتبر الله علة فاعلة لوجود كل الموجودات، بل هو فقط السبب الأول لقيام الحركة في هذا الكون. وعلى الرغم من حقيقة أنّ العديد من خصائص نظرية الفارابي الفيضية، والتي تعتبر الله علة فاعلة أكثر من كونه علة غائية، هي ذات صبغة أرسطية واضحة، مع ذلك، وبالخلاف مع أرسطو، فإنّ الفارابي يؤكد أنّ الله واحد، منزه من المادة، أزلي، وأبدي ويمارس فعله بالضرورة. لكن الأهم من كل هذا، يعتبر الفارابي الله عقلا نشاطه الأساسي هو الإدراك الذاتي، محاكياً بذلك مفهوم أرسطوعن الفعل العقلي لله والذي هو «تفكير في التفكير». إنّ سمة النشاط العقلي، في مخطط الفارابي الفيضي، يحدد بالأحرى وظيفة الله كخالق للكون. وعليه ونتيجة لعملية الإدراك الذاتي لواجب الوجود يفيض أو يصدر العقل الأول. والعقل الأول، الذي يحرك الفلك الأقصى، يماثل الله في عملية أو فعل الإدراك الذاتي. وهو إلى جانب فعل الإدراك الذاتي هذا، لا

إليه كسلسلة من الكواكب المتحدة المركز: الفلك الأقصى، والذي يسمى بالسماء الأولى؛ وفلك الكواكب الثابتة؛ والكواكب التالية: زحل، والمشتري، والمريخ، والقمر، والشمس، وعطارد، والزهرة. إنّ تقنية نظرية الفيض تحاول أن تبين أنّ عملية انبثاق الكون أو فيضه من الله تتم من خلال مصادر متعددة. إنّ تلك النظرية ومن خلال فرضياتها ومقدماتها الأساسية تمثل بالحقيقة تحولاً جذرياً عن فلسفة أرسطو، والذي لا يعتبر الله علة فاعلة لوجود كل الموجودات، بل هو فقط السبب الأول لقيام الحركة في هذا الكون. وعلى الرغم من حقيقة أنّ العديد من خصائص نظرية الفارابي الفيضية، والتي تعتبر الله علة فاعلة أكثر من كونه علة غائية، هي ذات صبغة أرسطية واضحة، مع ذلك، وبالخلاف مع أرسطو، فإنّ الفارابي يؤكد أنّ الله واحد، منزه من المادة، أزلي، وأبدي ويمارس فعله بالضرورة. لكن الأهم من كل هذا، يعتبر الفارابي الله عقلا نشاطه الأساسي هو الإدراك الذاتي، محاكياً بذلك مفهوم أرسطوعن الفعل العقلي لله والذي هو «تفكير في التفكير». إنّ سمة النشاط العقلي، في مخطط الفارابي الفيضي، يحدد بالأحرى وظيفة الله كخالق للكون. وعليه ونتيجة لعملية الإدراك الذاتي لواجب الوجود يفيض أو يصدر العقل الأول. والعقل الأول، الذي يحرك الفلك الأقصى، يماثل الله في عملية أو فعل الإدراك الذاتي. وهو إلى جانب فعل الإدراك الذاتي هذا، لا

يتوقف إطلاقاً عن التامل في مبدعه الأول، فبإدراكه لذاته من حيث هو واجب بمقتضى مبدعه تنبثق عنه نفس السماء الأولى، وبإدراكه ذاته من حيث هو ممكن بذاته تنبثق عنه كرة السماء؛ وبإدراكه لواجب الوجود مبدعه يصدر عنه العقل الثاني. ثم يعيد الفارابي تكرار هذا الفيض الثلاثي لكل فلك في هذا الكون مع عقله المطابق تباعاً حتى يتم بلوغ العقل العاشر أو ما يسمى بـــ«واهب الصور» ـ المماثل للعقل الفعال الذي يذكره أرسطو في كتابه «النفس» ـ والذي هو بمثابة الحلقة الأخيرة في سلسلة العقول ووظيفته التحكم في عالمنا الأرضي أي عالم الكون والفساد[88].

ومن خلال بلوغ الذروة في مرحلة تحليل العقل الفعال[89]، فإنّ تبني الفارابي لميتافيزيقا الفيض يسعفنا بالأدوات، التي من شأنها أن تضع فلسفة أرسطو في سياق أو إطار أكثر تنظيماً من النموذج الذي يسمح به أو تطرحه كتابات أرسطو ذاتها. لأنه، وطبقاً للمصطلح الأرسطي، فإنّ الفلسفة الطبيعية تشتمل على دراسة النفس: وبالتالي فإنّ نفس الوجود الواحد، العقل الفعال، يمثل الحد الأعلى للطبيعة والحد الأدنى للميتافيزيقا. لكن الفارابي، ومن خلال نموذج نظريته في الفيض، نجح وبامتياز، ليس فقط في ملء الفراغ

(88) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 55-62.

(89) المصدر نفسه، ص62.

أو الفجوة بين العناصر اللاهوتية والعناصر الانطولوجية في الميتافيزيقا، ولكن أيضاً، نجح في إقامة الصلة بين العلوم النظرية للميتافيزيقا والطبيعة، وهي المسائل التي لم تكن واضحة أو لم يتطرق إلى بعضها أرسطو.

الفلسفة العملية عند الفارابي

إنّ الوحدة التي نجح الفيلسوف الفارابي في تشكيلها بين العلوم النظرية، أعني الميتافيزيقا وعلم النفس، انعكست ملامحها بوضوح على الخطوط الرئيسية لفلسفته السياسية وعلى مجال المنطق، اللذين يمثلان الركيزة الأساسية لكتابته الفلسفية. وبينما تطغى على الباقي من كتابات الفارابي عموماً، الروح الأرسطية بالإضافة إلى عناصر الأفلاطونية المحدثة التي تم تشخيصها مسبقاً، فإنّ كتاباته السياسية هي ذات طابع أفلاطوني وتعكس المثال الأفلاطوني، الذي يطمح إلى أن يؤسس الفلسفة السياسية على أسس ميتافيزيقية. وبالتالي، فإنّ الكتابين اللذين يمثلان فلسفة الفارابي السياسية هما: كتاب «السياسة المدنية» وكتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»؛ ولكن لا ينبغي أن يفوتنا القول بأنّ هذين الكتابين يعبران بشكل جلي عن آراء الفارابي الميتافيزيقية. وعلى الرغم من أنّ الفارابي لم يكرس الكثير من الانتباه في هذين الكتابين وكتبه الأخرى في الفلسفة العملية إلى الموضوعات

الأخلاقية، على سبيل المثال، طبيعة الحكمة العملية، والفضائل الأخلاقية والتروي، فإنّ جل اهتمام الفارابي كان منصباً على إرساء دعائم النظرية السياسية، وعلى الأخص، متطلبات تحقيق الدولة المثالية والحاكم المثالي، وكذلك حل إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة في إطار هذه الدولة المثالية.

ففي كتابه «تحصيل السعادة»، يحاول الفارابي أن يلقي الضوء على الهوية الحقيقية والمفهومية لأفكار الفيلسوف، والمشرع، والإمام، ويضيف: إن تعدد التصنيفات الدينية والفلسفية ما هي الا تأويلات مختلفة تعكس الصفات المميزة لحقيقة واحدة. إنّ هذا يعني، ووفقاً للنمط الأفلاطوني، إنّ هؤلاء الذين لا يحاولون أن يطبقوا كمالهم النظري على أرضية واقع المساعي العملية والسياسية لا يمكن اعتبار أنفسهم فلاسفة بالمعنى الحقيقي: فمثل هؤلاء يبقون، على حد تعبير الفارابي، فلاسفة فارغين وعديمي الجدوى[90]. ومن أجل أن يتم إيصال فحوى وأفكار الفلسفة إلى عامة الناس، ينبغي للفيلسوف، على الأرجح، أن يتمتع بقدرات خطابية، وشعرية وخيالية، وعليه سوف ينجز، بالإضافة إلى مهمته كفيلسوف كذلك، شروط وخلاصة الخطوط العريضة

---

(90) Mahdi, Mohsen, Alfarabi, in *History of Potical Philosophy*, 188-192.

للنبوة المحددة والمطروحة في الأجزاء السيكولوجية من أعمال الفارابي السياسية[91].

والفارابي، بالطبع، يدرك أنّ الاتحاد أو التركيب المثالي بين النبوة والفلسفة، والقيادة الدينية والقيادة السياسية، والفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية المتوافرة في الرئيس هي أمر نادر تحققه في الممارسة السياسية. ونتيجة لذلك، فإنّ التوفيق بين الأفكار الفلسفية والمعتقدات الدينية أمراً من الممكن تحقيقه نظرياً، لكنه مع ذلك يتطلب ظروفاً وتطورات تاريخية خاصة جداً، وإنجاز مثل هكذا شروط مثالية هو أمر ليس بالسهل إن لم يكن، بالأحرى، أمراً يستحيل إنجازه على أرض الواقع[92]. وعليه، فبالرغم من اقتفاء النموذج الأفلاطوني في كتاب «الجمهورية» في مناقشة النظام المثالي الفاضل والنظام الفاسد، فإنّ هذين الكتابين الرئيسيين السياسيين للفارابي المذكورين أعلاه يلخصا لنا أيضاً، الانحرافات المختلفة المهمة عن النموذج الأفلاطوني. ويقسم الفارابي فساد نموذج الوحدة السياسية المثالية إلى ثلاثة أنواع:

(1) المدينة الجاهلة؛

(2) المدينة الفاسقة؛

(3) المدينة المنحرفة؛

---

(91) الفارابي، تحصيل السعادة، ص 89-97.

(92) الفارابي، كتاب الحروف، ص 152-157.

وكل نوعٍ من هذه المدن يتفرع داخل نظامه إلى أنواع أخرى مختلفة. فالمدن الفاسقة، على سبيل المثال، تشترك بصفة إخفاقها في إدراك الطبيعة الإنسانية الحقيقية، لمكانها في الكون، وغايتها الطبيعية. وتحديداً في مسألة الجهل أو الإخفاق في إدراك الغاية الإنسانية، فإنّ تلك المدن تقوم باستبدال الأهداف الحقيقية النبيلة التي شخصتها الفلسفة بأهداف زائفة. ويقوم الفارابي بدقة في عزل أنواع المدن اللاحقة عن المدن الجاهلة :

(1) المدن الضرورية، والتي تسعى إلى تحقيق هدفها في البقاء والعيش؛

(2) المدن المنحطة أو الوضيعة، والتي تسعى فقط إلى عملية تراكم الثروة والمال؛

(3) المدن الخسيسة، والتي لا تسعى إلّا إلى إشباع شهواتها الحسية؛

(4) مدن الكرامة، التي تسعى إلى إحراز الشرف والشهرة؛

(5) المدن الاستبدادية، والتي لا تسعى إلّا إلى التغلب والقهر؛

(6) والمدن الديموقراطية، التي لا توجد فيها غاية باعثة واحدة، بل كل مواطن فيها يسعى إلى ما يراه خيراً له[93].

(93) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 139-174.

إنّ من مميزات الدول الفاسقة والدول المنحرفة، طبقاً للفارابي، أنها وعلى الرغم من امتلاكها بعض الأحيان المعرفة الدقيقة للغاية الإنسانية الحقيقية، فإنها مع ذلك تفشل في اتباع خطوات تلك المعرفة وتطبيقها عملياً. أما المدن الفاسدة فإنّها المدن التي تتجنب وعن قصد التمسك بالغايات الفاضلة، أما المدن المنحرفة فهي المدن التي يدرك قادتها جيداً المعرفة الحقيقية للغاية المناسبة التي ينبغي للمدينة أن تتبعها، لكنهم يخدعون مواطنيهم بتقديم صور زائفة وتصورات باطلة لتلك الغاية. وأخيراً يكرس الفارابي الانتباه لما يسمون بـ«النوابت» في المدن الفاضلة، هؤلاء الذين يعيشون في المدن الفاضلة ويطيعون قانونها، لكنهم شخصياً وعملياً يفشلون في تطبيق أهدافها[94].

وعلى الرغم من أنّ واحداً من أهم أهداف التصنيف السابق للمدن الفاسدة هو تنوير وتعليم الفلاسفة من أجل تمكينهم من أن يكونوا قادة فاضلين في أنظمة فاضلة، فإنّ الفارابي يركز على الفهم المناسب والتميز للغاية الإنسانية الحقيقية كصفة محددة ومميزة للمدينة الفاضلة، حيث يلفت انتباهنا إلى أنّ الباعث الرئيسي لفلسفته السياسية هو ضمان أنّ شروط السعادة يمكن استيفاؤها بواسطة مشاركة كل الناس

---

(94) Mahdi, M. and Lerner, R, *Medieval poltical Philsophy: A Sourcebook*, pp.35-56.

بقدر الإمكان. لهذا السبب، فإنّ الفارابي يبني تصنيفه للمدن والمواطنين بناء على مفهوم السعادة الإنسانية الأخروية بالمعنى الدقيق، حيث ـ وفقاً لهذا المفهوم ـ يفسر مبدأ الثواب والعقاب في الحياة الأخرى. إنّ السعادة الإنسانية، طبقاً للفارابي، تتوقف وبشكل جوهري على استيعاب العقل الفعال، حيث يتم إنجاز هذه المرحلة حين يصل الإنسان إلى مرحلة العقل المستفاد. علاوة على ذلك، يؤكد الفارابي، إنّ تلك المرحلة لا يبلغها من المواطنين إلّا مواطني المدينة الفاضلة، حيث يكونون مؤهلين بالفعل لإنجاز هذا الهدف، وبذلك ينجح هؤلاء الأشخاص في أن ينالوا حياة الخلود بعد الممات في يوم القيامة، حينما تنفصل نفوسهم العقلية المتحققة من أجسادهم. لكن الفارابي، مع ذلك، يلمح إلى أنّ هذا الخلود ليس خلوداً شخصياً، لأن الجسد، الذي هو مبدأ الكثرة العددية ضمن النوع الإنساني، لم يعد موجوداً، وبالتالي فإنّ الاختلافات في النفوس متعذر الجزم فيها على قدم المساواة في العدد. أما هؤلاء الذي يعيشون أو يقطنون في المدن الجاهلة فإنّهم سوف لن يعانوا أيّ نوع من العقاب في يوم القيامة، بما أنّ جهلهم ليس جديراً باللوم أو يُعتبر ذنباً حقيقياً: إنّهم ببساطة سوف يتم فناؤهم كنتيجة طبيعية لإخفاقهم في تحقيق قواهم وقدراتهم العقلية، التي تعتبر بمثابة الشرط اللازم والذي لا مفر منه في تحقيق الخلود بعد الموت. والشيء ذاته ينطبق على المواطنين الذين خدعوا

بواسطة قادتهم في المدن المنحرفة. إنّ العقاب يوم القيامة سوف يقتصر فقط على مواطني المدن الفاسقة وحكام المدن المنحرفة، لأنهم ببساطة يعرفون جيداً الغاية الحقيقية لكنهم يرفضونها بتعمد ويلاحقون غايات زائفة أخرى. وعقوبتهم تتألف من البقاء أو الاستمرار ببساطة في نمط رغباتهم الفاسدة بعد الموت، وهذه الرغبات، وبسبب جذورها المرتبطة بالجسد، لا يمكن إشباعها. وعليه، سيظل أصحاب هذه الرغبات يعيشون في عذاب أبدي لا مفر منه.

الخاتمة

إنّ الصورة التي تنبثق أو تتبلور من الكتابات المتعددة للفارابي هي فعلاً صورة تثير الإعجاب. إنّ إنجازات الفارابي المنطقية والابستمولوجية والميتافيزيقية، والتي برزت فقط مع الآونة الأخيرة إلى النور، تملك سمات حديثة جداً مقارنة مع مجال الدراسات المعاصرة في الوقت الحاضر: فاهتمامه بمسألة التحليل اللغوي الحذر كأداة أساسية في توخي الدقة الفلسفية، وكذلك المعايير الواسعة والحادة والتي عن طريقها وحدها يتم قياس المعرفة وتحديد قيمتها، تمتلك بالواقع قرابة كبيرة مع النزعات المعاصرة للفلسفة، وعلى الأخص مع النزعات السائدة في العالم الانكلو-أميركي. لكن فلسفة الفارابي واهتماماته هي بالأحرى نتيجة ظروف تاريخية خاصة

نجح الفارابي من خلالها في ممارسة الفلسفة، كما تشير بوضوح تعاليمه السياسية والميتافيزيقية. فهذه التعاليم تعكس وبجدية الحاجة إلى توجيه الانتباه إلى صراع التنافس الدائر بين الفلسفة من جهة، والدين من جهة أخرى، وإيجاد نافذة للفلسفة وخطابها في المحيط الإسلامي والعربي. إنّ اهتمام الفارابي بأنواع أو أنماط العقلانية في التفكير، وأنماط الخطاب والمحاججة، والعلاقة بين اللغة الفلسفية واللغة العادية المتداولة بين الناس، تمثل بحق جزءاً مكملاً لأجوبته التي طرحتها التحديات التاريخية آنذاك، بالرغم أن تلك الاهتمامات تظل تحمل في حقيقيتها نزعة فلسفية مهمة صرفة في ذاتها.

إنّ الحساسية اللغوية التي يعرضها الفارابي، واهتمامه الكبير في إيصال الفلسفة إلى جمهور عريض متنوع من المستمعين، وجهوده الحذرة في فهم واستيعاب التراث اليوناني الفلسفي في السياق الإسلامي، كله بمثابة سمات مميزة لكتابات الفارابي ساعدت على توضيح المكانة العالية، التي يتمتع بها هذا الفيلسوف بين الفلاسفة اللاحقين: سواء في العالم الإسلامي أو اليهودي أو بدرجة أقل في تراث العالم المسيحي. فنحن قد رأينا كيف يعترف الفيلسوف ابن سينا بصراحة بفضل الفارابي عليه في مجال الميتافيزيقا؛ كما يخبرنا التاريخ عن المكانة التي يتمتع بها الفارابي عند ابن رشد وفلاسفة الأندلس عموماً، والذين يعتبرون الفارابي سلطة

معرفية، خاصة في مجال المنطق، وعلم النفس والفلسفة السياسية. أما في التراث الفلسفي اليهودي، فإننا نجد موسى بن ميمون لا يخفي إعجابه بالفارابي و يضفي آيات التقدير والمدح عليه من دون كل الفلاسفة السالفين وبالأخص في مجال المنطق، فيقول: «في مجال الأعمال المنطقية، ينبغي فقط، دراسة كتابات أبي نصر الفارابي المميزة والمتكاملة. وعلينا أن ندرس ونفهم هذه الكتابات، لأنه ببساطة فيلسوف عظيم»[95] أما في العالم الغربي اللاتيني، فعلى الرغم من أن ترجمات كتابات الفارابي كانت أقل من ترجمات كتابات الفيلسوفين ابن سينا وابن رشد على سبيل المثال، فإنّ أعماله مثل كتاب «إحصاء العلوم» أو «رسالة العقل» كانت ذات أهمية مركزية ومحورية في مرحلة النقل المبكر لأفكار أرسطو واستيعابها، وأعطت، بحق، المفكرين المسيحيين الضوء الأول للدخول إلى الكتابات الفلسفية الغنية الجديدة الواردة من العالم الإسلامي.

(95) Maimonides, Moses, *The Guide for the perplexed,* pp.Ix.

عرض موجز لمحتوى
الرسائل الفارابية الثماني

(1) رسالة أو كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس

إنّ عنوان هذه الرسالة يعكس بوضوح محاولة الفيلسوف الفارابي، غير الناجحة، في التوفيق بين الفيلسوفين اليونانيين أفلاطون وأرسطوطاليس. فلقد اعتقد الفارابي جازماً أنّ فلسفة الفيلسوفين اليونانيين لا تحمل في طياتها أي إشارة إلى التعارض أو التناقض فيما بينها، وهذا يرجع بحسب رأيه: إلى أنّ الفلسفة هي ذات منشأ واحد، وتعالج إجمالاً ذات الإشكالات العقلية الدائمة. فالإطار والأفق الفكري الذي يعبر عنه كلا الفيلسوفين، وإن اتخذ أسلوباً مختلفاً فإنّه يظل في نهاية المطاف يعبر عن ذات الحقيقة والتوجه الفلسفي. والإشكالية الكبرى التي تحوي في طياتها تلك الرسالة هي: إنها تقوم في أطروحتها الأساسية على كتاب «**اثولوجيا**

أرسطو» والمنسوب خطأً إلى الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس؛ وكما هو معروف فإنّ هذا الكتاب هو الأجزاء الثلاثة من كتاب «التاسوعيات» والذي تمت نسبته خطأً إلى أرسطو وتم نشره وتداوله ككتاب تحت عنوان «كتاب الربوبية» أو كتاب «لاهوت أرسطو» أو «اثولوجيا أرسطوطاليس» المنحول. ولكن لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ هذه الرسالة، وعلى الرغم من كل ما يحيط بها من إشكالات، تتضمن العديد من الأفكار العميقة التي لعبت دوراً مهماً في التوجه الفكري للفارابي لاحقاً.

وقد تم طبع رسالة «**الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس**» ثلاث مرات:

المرة الأولى في مدينة ليدن الهولندية بواسطة الباحث ديتريتشي في (عام 1890)،

فيما تم إنجاز الطبعة الثانية في مدينة القاهرة في (عام 1907).

أما الطبعة الثالثة فقد تم إنجازها في بيروت على يد الأستاذ الفاضل ألبير نصري نادر في (عام 1968).

وتمت ترجمة تلك الرسالة إلى اللغة الألمانية والروسية والتركية والفارسية.

(2) في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بِـ«كتاب الحروف»

إنّ غرض الفارابي الرئيسي من كتابة هذه الرسالة هو إلقاء الضوء على مقاصد أرسطوطاليس في كتابه الموسوم «ما بعد الطبيعة». لقد نجح الفارابي وإلى حدٍّ ما في تلك الرسالة في القبض وبإيجاز على غرض كل مقالة من المقالات الإثنتي عشرة لأرسطو. ومعظم الباحثين في حقل الفلسفة الإسلامية يعرف قصة الفائدة التي نالها الفيلسوف ابن سينا من قراءة هذه الرسالة تحديداً، بعد أن استعصى عليه فهم العلم الإلهي أو ميتافيزيقا أرسطوطاليس برمته.

وبصدد هذه الرسالة، هنالك رأي مهم للأستاذ الفاضل عبد الرحمن بدوي، حيث يؤكد أنّ شرح المعلق ثامسطيوس لمقالة «حرف اللام» هو الشرح ذاته الذي قدمه الفارابي في رسالته «في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بِـ«كتاب الحروف»».

وقد تم طبع رسالة «**في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بِـ«كتاب الحروف»**» مرتين:

المرة الأولى في مدينة ليدن في (عام 1890)؛

أما الطبعة الثانية فقد أنجزت في مدينة القاهرة في (عام 1907).

وكالعادة تمت ترجمة تلك الرسالة من العربية إلى اللاتينية والألمانية.

(3) رسالة في معاني العقل

تعتبر هذه الرسالة واحدة من أهم الرسائل التي ألَّفها الفيلسوف الفارابي في مجال البحث الفلسفي في معاني العقل وتراكيبه، بالطبع، إلى جانب رسالة الكندي المشهورة في العقل. وتلقي تلك الرسالة الضوء على العديد من الموضوعات المهمة، منها، على سبيل المثال: وسائل المعرفة الإنسانية، وبنية الإدراك العقلي وتراكيبه، ومراتب العقول ووظائفها، والدور الحيوي للعقل الفعال في إدارة عملية المعرفة عموماً، وطبيعة الطريق الذي يوصلنا إلى الحقيقة.

وكانت أول ترجمة لهذه الرسالة المهمة قد تم إنجازها على يد مترجم يدعى يوحنا الإسباني في (عام 1508). كما تمت ترجمتها أيضاً، من قبل جيرار الكريموني، حيث تركت ترجمة هذا الأخير أثراً عميقاً في الفكر المسيحي السكولائي في القرون الوسطى.

تم طبع «**رسالة في معاني العقل**» ثلاث مرات:

المرة الأولى بواسطة الباحث ديتريتشي في مدينة ليدن في عام 1890.

أما الطبعة الثانية فقد تمت في مدينة القاهرة قي (عام 1907).

والطبعة الثالثة قام بها الأستاذ الفاضل الأب بويج في مدينة بيروت في (عام 1938).

وقد تمت ترجمة هذه الرسالة إلى لغات عديدة منها اللاتينية والعبرية والالمانية والتركية والروسية والفرنسية.

(4) رسالة فيما ينبغي أن يقدّم قَبل تعلّم الفلسفة

إنّ الفكرة الرئيسية، التي يركز عليها الفارابي في تلك الرسالة، هي تحديد ملامح الطريق الذي ينبغي أن يسلكه مريدو الفلسفة من أجل تعلم الفلسفة واستيعاب مقاصدها. ويحدد الفارابي بدقة أنّ هذا الطريق هو القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية. ويؤكد الفارابي أنّ مسألة القصد إلى الأعمال لا يمكن الظفر بها إلّا من خلال مطلب المعرفة والعلم، فهو لا يفصل إطلاقاً بين العلم والمعرفة من جهة، والعمل من جهة أخرى. بعبارة أخرى، إنّ إنجاز مهمة العمل لا يتم بلوغها إلّا عن طريق المعرفة والعلم. ولكن لكي يتم بلوغ الهدف والغاية في العمل «ينبغي لنا إصلاح الذات الإنسانية واقرانها القاطنة في المدينة».

وقد تم طبع **«رسالة فيما ينبغي أن يقدّم قَبل تعلّم الفلسفة»** مرتين:

المرة الأولى على يد الباحث ديتريتشي في مدينة ليدن في (عام 1890).

أما الطبعة الثانية فكانت في القاهرة في (عام 1907).

(5) رسالة عيون المسائل

على الرغم من أنّ صفتي الإيجاز والغموض تسيطران على الأفكار بشكل ملحوظ في تلك الرسالة، إلّا أنها تحتوي، إذا لم نكن على خطأ، على مجمل الآراء الميتافيزيقية والطبيعية وحتى المنطقية لفلسفة الفارابي. وقد تم طبع هذه الرسالة على يد الباحث ديتريتشي في مدينة ليدن في (عام 1890).

(6) رسالة فصوص الحكم

في هذه الرسالة يعالج الفارابي العديد من الأفكار والإشكالات الميتافيزيقية، على سبيل المثال، إشكالية وجود الله عز وجل وصفاته. كما يتناول في البحث أيضاً، مسألة النظام الكسمولوجي للكون؛ وقضية الخير والشر؛ وعلاقة النفس بالجسم وتميزها عنه. وهذه الرسالة تعكس أسلوب الكتابة الفلسفية للفارابي الذي يجمع بين عمق المعنى والإيجاز في العبارة.

وقد تم طبع «**رسالة فصوص الحكم**» ثلاث مرات:

المرة الأولى على يد الباحث ديتريتشي في مدينة ليدن في (عام 1890).

أما الطبعة الثانية فقد كانت في القاهرة في (عام 1907).

والطبعة الثالثة كانت في مدينة حيدر آباد في (عام 1344هـ) تحت عنوان «**كتاب الفصوص**».

نالت تلك الرسالة رواجاً كبيراً حيث تمت ترجمتها من اللغة العربية إلى الألمانية والتركية والفارسية.

(7) رسالة في جواب مسائل سئل عنها

تأتي أهمية هذه الرسالة من كونها لا تعالج فقط عدداً من الإشكالات الميتافيزيقية والمنطقية، ولكن أيضاً، العديد من المشكلات في مبحث الطبيعيات، على سبيل المثال: الحركة، وعلاقة المادة بالصورة، وطبيعة عالم الكون والفساد. وقد تضمنت تلك الرسالة أربعين سؤالاً وأجوبتها، وتتناول جل المسائل الميتافيزيقية والطبيعية والمنطقية. وتمتاز هذه الرسالة، كما هو معروف عن أسلوب الفيلسوف الفارابي، بعمق المعنى الفلسفي وبإيجاز العبارة ودقتها المتناهية.

وقد تم طبع «**رسالة في جواب مسائل سئل عنها**» ثلاث مرات:

الأولى على يد الباحث ديتريتشي في مدينة ليدن في (عام 1890).

أما الطبعة الثانية فقد كانت في القاهرة في (عام 1907).

والطبعة الثالثة كانت في مدينة حيدر آباد في (عام 1344هـ) تحت عنوان «**رسالة في مسائل متفرقة**».

(8) رسالة في ما يصحّ ولا يصحّ من أحكام النجوم

إنّ الفكرة الرئيسية لتلك الرسالة هي: تفنيد كل الحجج السابقة على الفارابي في مجال صناعة التجنيم، وذلك باتباع منهج صارم يستند إلى حجج عقلية محكمة لا تخلو من عامل التهكم الذي يذكرنا بالفيلسوف اليوناني سقراط. لقد انصب نقد الفارابي هنا على هشاشة وبطلان هؤلاء الذي يعملون في مجال احكام النجوم، والذين يؤكدون جازمين أنّ مجمل الأفعال بشقيها الممكن والخارق أو فوق العادة، تخضع بلا استثناء إلى تأثير فعل النجوم أو الكواكب. والفارابي يؤكد بطلان الرأي الأخير مستنداً إلى حجة أن «الممكن» لا يمكن معرفته معرفة يقينة كاملة لأنه ببساطة ذو «طبيعة متغيرة». كما وجه انتقاده أيضاً، إلى آراء بعض هؤلاء المشتغلين في حقل أحكام النجوم، وهي: إنّ بعض الكواكب أو النجوم تجلب السعادة في حين تجلب الأخرى النحس والتعاسة. والأساس الذي تقوم عليه انتقادات الفارابي لهؤلاء هو إنّ هنالك معرفة يقينية برهانية متكاملة يمكن العثور عليها في علم النجوم التعليمي. أما في ما يتعلق بدراسة الأفلاك السماوية وتأثيرها في عالم الكون والفساد، فإنّ المعرفة التي يمكن الحصول عليها تبقى بعيدة جداً عن مجال اليقين، بعبارة أخرى، تظل مجرد أمر ظني.

وقد تم طبع «**رسالة فيما يصّح ولا يصّح من أحكام النجوم**» ثلاث مرات:

الأولى على يد الباحث ديتريتشي في مدينة ليدن في (عام 1890).

أما الطبعة الثانية فقد كانت في القاهرة في (عام 1907).

والطبعة الثالثة كانت في مدينة حيدر آباد في (عام 1340هـ) تحت عنوان «**رسالة في فضلية العلوم والصناعات**»[96].

(96) للمزيد من المعلومات حول هذة الرسائل الثماني، انظر: زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، ص 32-54.

منهج التحقيق

لقد كان هدفي الأول من إعادة تحقيق كتاب «**الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية**» هو الوصول إلى قراءة دقيقة تعكس، وفقاً لمعرفتنا المتواضعة، نوعاً من الصلة مع النسخة الأصلية لهذه الرسائل، مع القيام بمحاولة التغيير التي يتطلبها النص عند الضرورة، وفي أحيانٍ كثيرة، لبعض من الكلمات التي دونت ونسخت بشكل خاطئ، فقد تكون تلك الكلمات الخاطئة من هنات الناسخين وهذا أمرٌ طبيعي ومألوف خصوصاً في النسخ والمخطوطات القديمة. حيث كان النساخ غالباً ما يتجاوزون ـ عن طريق النسخ ـ العديد من الكلمات العربية التي ينبغي أن تكتب بشكل صحيح أو وفقاً للطريقة المعروفة والمتدوالة والمتفق عليها في كتابتها. فطريقة أو منهج اتباع أو الأخذ بطرائق النسخ القديمة، كما فعل الأب بويج في تحقيقه لكتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» على سبيل المثال، محاولة محفوفة بالمخاطر وتحتوي على العديد من الأخطاء اللغوية، على سبيل المثال: (حتي، حتى، الى، الي... مبدأ، مبدا... عصا، عصى... إلخ) كما يشير إلى ذلك الأستاذان الفاضلان جعفر آل ياسين وعبد الرحمن بدوي. إن

الهدف الأساسي من إعادة تحقيق هذه الرسائل هو إنجاز قراءة سليمة لتلك الرسائل، تكون قريبة إلى روح النص إن لم تكن متطابقة تماماً مع الأصل، مع الالتزام تماماً بشروط الأمانة العلمية. وعليه، فإذا ارتكب الناسخ خطأ ما، فإنّ من واجبنا أن نصلح هذا الخطأ مع الالتزام بعدم تغيير المضمون إطلاقاً. ببساطة، هذه الطريقة التي اتبعتها في تحقيق هذه الرسائل ولكل باحث طريقته في التحقيق.

إنّ نشرة الباحث ديتريتشي «الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية» تفتقر بالحقيقة إلى التحقيق العلمي الدقيق، وقد تحققنا من ذلك بعد قراءة النص، بترجمته الألمانية، عدة مرات مع مقارنته مع المخطوطات الأخرى المتوافرة للرسائل ذاتها. فقد لاحظنا أنّ عمله، على حجم الفائدة الكبيرة التي قدمها إلى طلاب الفلسفة العربية-الإسلامية في الشرق والغرب على مدى العقود من السنوات، يظل يحتاج إلى مقارنة دقيقة واسعة للمخطوطات المتوافرة، وإلى عملية إعادة تحقيق شاملة، وقد قمنا بالمطلوب في هذا الشأن وبإكمال كل تلك المتطلبات. كما أننا أصلحنا إملاء بعض الكلمات، وكذلك أصلحنا أمر التنقيط، فبعض هذه المخطوطات التي قمنا بمقارنتها يلتزم بوضع النقطة أو النقطتين تحت الحرف سواء كان تاء أو فاء أو نوناً ابتدائية أو وسطية دون مراعاة لقواعد الإملاء، مع الوقوع في أخطاء

التأنيث والتذكير وذلك تحكمه غالباً أمزجة الباحثين والمحققين. كما أنّ جميع النسخ التي قمنا بتحقيقها تخلو في الواقع من حركات الضمة والفتحة والكسرة إلّا ما ندر، كما أنها غير ملتزمة تماماً بقواطع النص وترقيمه. وعليه، فإنّ علامات الوقف وتقسيم النص إلى فقرات وترقيمها، بالإضافة إلى وضع(،) و(؛) و(:) و(.) (؟) (!) والترقيم والحروف بين القوسين داخل الفقرة الواحدة هو من عملنا الخاص وفي ضوء فهمنا للنص المحقق.

أما المخطوطات التي اعتمدناها في تحقيقنا هذا فهي مخطوطة المكتبة البريطانية ـ المتحف البريطاني وتحتوي على الرسائل الفلسفية التالية وكلها تعود إلى الفيلسوف الفارابي:

(1) مقالة في معاني العقل، من ورقة (1ظ-5ظ).

(2) مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة، من ورقة (6و-10و).

(3) كتاب في مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، من ورقة (10و- 53و).

(4) فصوص الحكم، من ورقة (53ظ-62ظ).

(5) مقالة أبي نصر الفارابي في الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو، من الورقة (63و - 81و).

(6) رسالة فيما يصح أو لا يصح من أحكام النجوم، من ورقة (81ظ - 87ظ).

(7) تحصيل السعادة، من ورقة (88ظ-110ظ).

(8) في جواب مسائل سُئل عنها، من ورقة (111و - 122و).

(9) إثبات المفارقات، من ورقة (122و - 125و).

(10) التنبيه على سبيل السعادة، من ورقة (136ظ - 171ظ).

(11) كتاب «السياسة المدنية»، من ورقة (136ظ - 171ظ).

مجموع أوراق هذه المخطوطة (171) ورقة، أما حجمها فهو (21×12 سم)، (15×3،6 سم)، ومسطرتها (19) سطراً في الصفحة الواحدة. وتاريخ تدوين المخطوطة تم على يد العبد محمد يوسف بن محمد بن علي، في (1105 للهجرة). ولا تخلو هذه المخطوطة من استدراكات على الهامش والقليل من التصحيحات على السطور، كما أنها تحوي الكثير من الأخطاء الإملائية، بالإضافة إلى ذلك يستعمل الناسخ الاختصار لبعض الكلمات.

أما المخطوطة الثانية التي اعتمدنا عليها فهي نسخة مكتبة مِشْكاة الموجودة في المكتبة المركزية في طهران. وتضم هذه المخطوطة بحدود (200 ورقة). يرد في الورقة الأولى منها (1ظ) برنامج ما للمخطوطة من رسائل تحت عنوان **مجموعة**

«**الرسائل لأبي نصر الفارابي**». وتحتوي هذه المخطوطة على 23 رسالة كلها تعود إلى الفارابي وهي:

(1) أغراض أرسطو في مقالات كتابه الموسوم بالحروف: هو تحقيق غرضه في كتابه ما بعد الطبيعة.

(2) أسماء العقل حسب ما ذكره أرسطو.

(3) في إثبات المفارقات.

(4) الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو.

(5) عيون المسائل على رأي أرسطو، وهي 160 مسألة.

(6) كتاب الفصوص.

(7) جوابات لمسائل متفرقة، وهي 41 مسألة.

(8) نُكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم.

(9) المبادئ التي بها قوام الأجسام والأغراض أو (ما يسمى بكتاب) السياسة المدنية.

(10) فضائل الإنسانية أو (أو ما يسمى بكتاب) تحصيل السعادة.

(11) التنبيه على أسباب السعادة.

(12) إحصاء الأبواب التي في مختصر كتاب المدني.

(13) مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة.

(14) فصل يشتمل على ما يُضطر إلى معرفته من أراد الشروع في صناعة المنطق.

(15) المختصر الصغير قي المنطق على طريقة المتكلمين.

(16) مقالة صدّر بها كتابه «المنطق».

(17) مقالة في الكليات الخمسة.

(18) كتاب الأوسط الكبير في المنطق (ستة أجزاء).

تتصف هذه المخطوطة بالصفات نفسها تقريباً التي مرت علينا في مخطوطة المكتبة البريطانية من حيث الأخطاء الإملائية والمختصرات وخلوها من التنقيط ومن التقطيع الجُملي وترقيمها. وهنالك أيضاً، بعض التصحيحات القليلة على الهامش.

والمخطوطة الثالثة التي اعتمدنا عليها فهي، بالأحرى، كتاب «الثمرة المرضية لبعض الرسالات الفارابية» والذي تم طبعه على يد الباحث الفاضل ديتريتشي في مدينة ليدن في (عام 1890). وهذه النسخة تخلو هي الأخرى، في الواقع، من حركات الضمة والفتحة والكسرة إلّا ما ندر، كما أنها غير ملتزمة تماماً بقواطع النص وترقيم الفقرات، بالإضافة إلى أنّها تحوي الكثير من الأخطاء الإملائية. وعليه، فإنّ علامات الوقف وتقسيم النص إلى فقرات بالإضافة إلى وضع (،) و(؛) و(:) و(.)(؟) (!) والترقيم والحروف بين القوسين داخل الفقرة الواحدة وتصحيح الأخطاء الإملائية وأموراً أخرى، هي من عملنا الخاص في هذا الكتاب.

ومن خلال مقارنتنا لتلك المخطوطات، وبعد أن قمنا عملياً بتحقيقها، وجدنا أنها ترتبط مع بعضها البعض بسمات

كثيرة متشابهة فيما بينها، وعليه، يمكن القول ربما، بأنّ واحدة منها نقلت عن الأخرى. وهذا واضح من خلال ملاحظة خلوها من حركات الضمة والفتحة والكسرة إلّا ما ندر، كما أنّها غير ملتزمة تماماً بقواطع النص وترقيم الفقرات بالإضافة إلى أنّها تحوي الكثير من الأخطاء الإملائية. علاوة على ذلك، خلوها أيضاً، من علامات الوقف وتقسيم النص إلى فقرات مرقمة وإلى وضع (،) و(؛) و (:) و (.) والحروف بين القوسين داخل الفقرة الواحدة.

وقد قمنا أيضاً، بمراجعة وقراءة طبعة القاهرة في (عام 1907)، وكذلك طبعة حيدر آباد في (عام 1344-1340هـ) قراءة دقيقة وهاتان الطبعتان لا تختلفان كثيراً عن طبعة ليدن (1890).

وأخيراً أود أن أتقدم بشكري الجزيل إلى موظفي المكتبة البريطانية وكذلك إلى موظفي المكتبة المركزية جامعة طهران لتزويدنا بنسخ مصورة من هذه المخطوطة. كما أود أن أشكر الاستاذة الدكتورة (كوينا كريفل جيفرسن) مديرة مركز (لوكاهي) للدراسات اللاهوتية والدينية لتزويدي بمصوراتها الشخصية لهذه المخطوطة المهمة وعلى تشجيعها وتحفيزها المتواصل لي من أجل إكمال هذا العمل. وأود أن أشكر صديقي الكريم الأستاذ الفاضل محمد الطيار، الذي بذل جهداً كبيراً ومضنياً في قراءته للنص ومقدمته ومعاينته لألفاظه

ومعانيه وإسداء الملاحظات المهمة والقيمة. وأخيراً اتقدم بالشكر إلى صديقيَّ: الباحث ماجد محمد حسن والباحث علي الربيعي اللذان لم يبخلا أبداً في إسداء المعونة والنصح لي دائماً في مجال العمل الفلسفي الشاق.

والله ولي التوفيق

عماد نبيل

لندن

10-آذار-2011

القسم الثاني

«النص»

مقطع مأخوذ من كتاب «تاريخ الحكماء» وهو من تأليف جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي وزير السلطان في حلب والمتوفى في (سنة 939م)

(1) محمّد بن محمّد بن طرخان أبو نصر الفارابي الفيلسوف من فاراب[97] إحدى مدن الترك فيما وراء النهر. فيلسوف المسلمين غير مدافع دخل العراق، واستوطن بغداد، وقرأَ بها العلم الحكمي على يوحنا بن حيلان[98] المتوفّى[99] بمدينة السلام في أيام المقتدر، واستفاد منه وبرز في ذلك على أقرانه وأربى عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سّرها وقرّب متناولها. وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الاشارة[100]

(97) «ا» الفاراب؛ «ب» الفاراب؛ «د» الفاراب؛ «ذ» فاراب.

(98) «ا» جبلاد؛ «ب» حيلان.

(99) «ا» المتوافي؛ «ب» المستوفي؛ «د» المتوفي.

(100) «ا» ناقص؛«ب» لطيفة الاشارة.

منبّهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة، وأفاد الانتفاع بها وعرّف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس في كل مادّة منها. فجاءَت كتبه في ذلك بالغاية[101] الكافية والنهاية الفاضلة، ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها[102] لم يسبق إليه، ولا ذهب أحد مذهبه فيه. ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء[103] به وتقديم النظر فيه. وله كتاب في أغراض أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة، والتحقيق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلّم طريق النظر وتعرّف وجه الطلب، اطّلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً وبيّن كيف[104] التدّرج من بعضها إلى بعض شيئاً شيئاً. ثم بدأ بفلسفة أفلاطون يعرف بغرضه منها، وسمّى تواليفه فيها. ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدّم لها مقدّمة جليلة عرف منها بتدّرجه إلى الفلسفة، ثم بدأ بوصف أغراضه في تواليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً حتى انتهى به

---

(101) «ا» الغاية؛ «ب» الغاية؛ «د» الغاية؛ «ذ» بالغاية.

(102) «ا» باغراض؛ «ب» بأغراضها؛ «د» بأغراضها.

(103) «ا» الاعتداد؛ «ب» الاهتداء؛ «د» الاهتداء.

(104) «ا» كيف؛ «ب» كشف؛ «د» كيف.

القولُ إلى النسخة الموجّهة[105] إلى أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه. فلا أعلم كتاباً أجدى على طلب الفلسفة منه، فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصّة بعلم علم منها، ولا سبيل إلى فهم معاني «قاطيغورياس» وكيف هي[106] الاوائل الموضوعة لجميع العلوم إلّا منه. ثم له بعد هذا في العلم الإلهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما أحدهما المعروف «بالسياسة المدنية» والآخر المعروف بـ«السيرة الفاضلة»، عرف فيهما بجُمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطوطاليس في المبادىء الستّ الروحانية، وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتّصال الحكمة، وعرف فيهما بمراتب الإنسان وقواه النفسانية، وفرّق بين الوحي والفلسفة، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة[107]، واحتياج المدينة إلى السير الملكية والنواميس النبوية.

(2) وكان أبو نصر الفارابي معاصراً لأبي بشر متى بن يونس، إلّا أنه كان دونه في السنّ وفوقه في العلم. وعلى

(105) «ا» الموجودة؛ «ب» الموجودة؛ «د» الموجودة؛ «ذ» الموجّهة.

(106) «ا» وهي؛ «ب» وهي؛ «د» وهي؛ «ذ» هي.

(107) «ا» ناقص؛ «ب» وغير الفاضلة؛ «د» ناقص.

كتب متى بن يونس في علم المنطق تعويل العلماء ببغداد وغيرها من أمصار المسلمين بالمشرق لقرب مأخذها وكثرة شرحها. وكانت وفاة أبي بشر ببغداد في خلافة الراضي، وقدم أبو نصر الفارابي على سيف الدولة أبي الحسن علي بن أبي الهيجاء عبد الله بن حمدان إلى حلب، وأقام في كنفه مدّة بزي أهل التصوفّ، وقدّمه سيف الدولة،وأكرمه، وعرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم، ورحل في صحبته إلى دمشق فأدركه أجله(108) بها في سنة تسع وثلاثين وثلثمائة.

(3) وهذه أسماء تصانيفه: كتاب «البرهان»، كتاب «القياس الصغير» والكتاب(109) «الاوسط»، كتاب «الجدل»، كتاب «المختصر الصغير»، كتاب «المختصر الكبير»، كتاب «شرائط البرهان»، كتاب «النجوم»، كتاب «في قوّة النفس»، كتاب «الواحد والوحدة»، كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، كتاب «ما ينبغي أن يتقدم الفلسفة»، كتاب «في المستغلق من كلامه في قاطيغورياس»، كتاب «في أغراض أرسطوطاليس»، كتاب «في الجزء (وما لا يتجزّءُ(110))»، كتاب له «في العقل والمعقول»(111)، كتاب «المواضع المنتزعة من الجدل»،

---

(108) «ا» فأدركه أجله؛ «ب» قادراً أجله.

(109) «ا» كتاب؛ «ب» كتاب؛ «د» والكتاب.

(110) «ا» وما لا يتجزّا؛ «ب» ناقص؛ «د» ناقص.

(111) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ «د» ناقص؛ «ذ» والمعقول.

كتاب «شرح المستغلق في المصادرة الأولى والثانية»، كتاب «تعليق ايساغوجي على فورفوريوس»، كتاب «إحصاء العلوم»، كتاب «الكناية»[112]، كتاب «الردّ على النحوي»، كتاب «الردّ على جالينوس» كتاب «في آداب الجدل»[113]، كتاب «الرد على الراوندي»، كتاب «في السعادة الموجودة»، كتاب «التوطئة في[114] المنطق»، كتاب «المقاييس المختصر»، «كناية كتاب النذر»، «شرح كتاب المجسطي»، كتاب «شرح البرهان لأرسطوطاليس»، كتاب «شرح الخطابة له»، كتاب «شرح المغالطة له»، كتاب «شرح القياس له وهو الكبير»، كتاب «شرح المقولات»، «تعليق كتاب شرح باريمينياس»، «صدر لكتاب الخطابة»، كتاب «شرح السماع (الطبيعي[115])»، كتاب «المقدّمات[116] من موجود وضروري»، كتاب «شرح المقالة للاسكندر في النفس»، كتاب «شرح السماء والعالم»، شرح «كتاب الاخلاق لأرسطو»[117]، كتاب «شرح الاثار العلوية»، تعليق الكتاب

---

(112) «ا» الكناية؛ «ب» الكتابة؛ «د» الكناية.

(113) «ا» الآداب؛ «ب» آداب.

(114) «ا» في؛ «ب» الي؛ «د» في.

(115) «ا» (ناقص)؛ «ب» (ناقص)؛ «د» (ناقص)؛ «ذ» الطبيعي.

(116) «ا» القدماء؛ «ب» المقدمات.

(117) «ا» شرح ـ لأرسطو؛ «ب» كتاب الأخلاق؛ «د» الاطلاق.

(الموسوم) «بالحروف»[118]، كتاب «في المبادىء الإنسانية»، كتاب الردّ على الرازي، كتاب «في المقّدمات»، كتاب «في العلم الإلهي»، كتاب «في اسم الفلسفة ووصفها»[119]، كتاب «الفحص»، كتاب «في اتّفاق آراء أرسطوطاليس وافلاطون»، كتاب «في الجن وحال وجودهم»، كتاب «في الجوهر»، كتاب «في الفلسفة وسبب ظهورها»، كتاب «التأثيرات العلوية»، كتاب «في الحيل (الهندسية[120])»، كتاب «النواميس»، كتاب «له نسبة إلى صناعة المنطق»، كتاب «السياسة المدنية»، كتاب في أن «حركة الفلك سرمدية»، كتاب «في الرؤيا»، كتاب «إحصاء القضايا»، كتاب «في القياسات التي تستعمل»، كتاب «الموسيقى»، كتاب «فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس»، كتاب «شرح العبارة لأرسطوطاليس على[121] جهة التعليق»، كتاب «الايقاعات»، كتاب «مراتب العلوم»، كتاب «في خطابة المغالطين». وله «جوامع الكتب المنطقية»، وله رسالة سمّاها «نيل السعادات»، وله «الفصول المنتزعة من الأخبار».

---

(118) «ا» الحروف؛ «ب» الحروف؛ «د» الحروف؛ «ذ» الموسوم بالحروف.

(119) «ا» (ناقص)؛ «ب» (ناقص)؛ «د»(ناقص)؛ «ذ» ووصفها.

(120) «ا» (ناقص)؛ «ب» (ناقص)؛ «د»(ناقص)؛ «ذ» الهندسة.

(121) «ا» علي؛ «ب» (ناقص)؛ «د» (ناقص).

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس[122] للشيخ الإمام الملقب بالمعلّم الثاني أبي نصر الفارابي رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

(1) الحمد لواهب العقل ومبدعه، ومصوّر الكلّ، ومخترعه، كفى إحسانه القديم وإفضاله. والصلاة على سيد الانبياءِ محمِد وآله.

(2) أما بعد[123]؛ فإنّي لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تحاضّوا[124] وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادعوا أنَّ بين الحكيمين المقدّمين[125] المبّرزين اختلافاً في اثبات المبِدع الاوّل، وفي وجود الاسباب منه، وفي أمر النفس

(122) مقالة أبي نصر الفارابي في الجمع بين رأيي أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس.

(123) «ا» وبعد؛ «ب» (فراغ)؛ أما بعد.

(124) «ا» ح «ب» خاضوا؛ «د» تحاضّوا.

(125) «ب» المقدمين؛ «ا» المتقدمين.

والعقل، وفي المجازات على الافعال خيرها وشرّها، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية؛ أردتُ[126] في مقالتي هذه، أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والابانة عمّا يدلّ عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتّفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما. وأبيِّن مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتها، لأن ذلك من أهمّ ما يقُصد بيانه، وانفع ما يراد شرحه وإيضاحه.

(3) إذ الفلسفة، حدُّها وماهيّتها، أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة. وكان هذان الحكيمان هما مبدعان[127] للفلسفة، ومنشئان لأوائلها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعوَّل في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها. وما يصدر عنهما في كل فنّ إنما هو الاصل المعتمد عليه، لخلوّه من الشوائب والكدر. بذلك نطقت الالسن، وشهدت العقول؛ إن لم يكن من الكافّة فمن الأكثرين من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية. ولما كان القول والاعتقاد إنما يكون صادقاً متى كان للموجود[128] المعبَّر عنه مطابقاً؛ ثم كان بين قول هذين الحكيمين، في كثير من أنواع الفلسفة، خلاف، لم يخلُ الامر فيه من إحدى

---

(126) «ا» أردت؛ «ب» فأردت.

(127) «ا» مبدعان؛ «ب» مبدعان وينبوعان.

(128) «ا» الموجود؛ «ب» لوجود؛ «د» للموجود.

ثلاث خلال: 1 ـ إما أن يكون هذا الحدّ المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح؛ 2 ـ وإما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسُف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً؛ 3 ـ وإما أن يكون في معرفة الظانيّن فيهما بأنَّ خلافاً في هذه الاصول تقصير.

(4) والحدّ الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة؛ وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة. وذلك أنَّ موضوعات العلوم وموادّها لا تخلو من أن تكون: إما إلهية، وإما طبيعية، وإما منطقية، وإما رياضية، أو سياسية. وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه، والمخرجة لها، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلّا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية. وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه، وهو الذي يؤثر الحكيم أفلاطون. فإنَّ المقسّم يروم(129) أن لا يشذّ(130) عنه شيء موجود من الموجودات. ولو لم يسلكها أفلاطون لما كان الحكيم أرسطوطاليس يتصدى لسلوكها.

(5) غير أنه، لما وجد أفلاطون قد(131) أحكمها، وبيَّنها، وأتقنها وأوضحها، اهتم(132) أرسطوطاليس باحتمال

---

(129) «ب» يتروم؛ «ا» (ناقص)؛ «د» يروم.

(130) «ا»؛ «ب» يشد؛ «د» يشذ.

(131) «ا» قد؛ «ب» (ناقص) قد.

(132) «ا»؛ «ب»اغتم؛ «د» اهتم.

الكدّ وأعمال الجهد في انشاء طريق القياس؛ وشرع في بيانه وتهذيبه، ليستعمل القياس والبرهان في جزء جزء مما توجبه القسمة ليكون كالتابع والمتمّم والمساعد والناصح. ومن تدرب في علم المنطق، وأحكم الآدب الخلقية، ثم شرع في الطبيعيات والإلهيات، ودرس كتب هذين الحكيمين، يتبيّن له مصداق ما أقوله، حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم، واجتهدا[133] في إيضاح أحوالهما على ما هي عليه[134]، من غير قصد منها لاختراع، واغرب، وابداع، وزخرفة، وتشويق[135] ؛ بل لتوفية كل منهما قسطه ونصيبه، بحسب الوسع والطاقة. وإذا كان ذلك كذلك، فالحد الذي قيل في الفلسفة، إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، حد صحيح، يبين عن ذات المحدود ويدّل على ماهيته.

(6) فأما أن يكون رأيُ الجميع أو الأكثرين، واعتقادهم في هذين الحكيمين أنهما المنظوران والامامان المبرّزان في هذه الصناعة، سخيفاً مدخولاً؛ فذلك بعيد عن قبول العقل إيّاه واذعانه له؛ إذ الموجود[136] يشهد بضدّه. لأنا نعلم يقيناً

(133) «ا»؛ «ب» واجتهاد؛ «د» واجتهدا.

(134) «ا»؛ «ب»عليها؛ «د» عليه.

(135) «ا»؛ «ب» وتسوق؛ «د» وتشويق.

(136) «ا» الوجود؛ «ب» الموجود.

أنه ليس شيئاً من الحجج أقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد، واجتماع الآراء الكثيرة، إذ العقل عند الجميع، حجّة. ولأجل أن ذا العقل ربما يخيّل إليه الشيء بعد الشيء، على خلاف ما هو عليه، من جهة تشابه العلامات المستدلِّ بها على حال الشيء، احتيج[137] إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة. فمهما اجتمعت، فلا حجّة أقوى، ولا يقين أحكم من ذلك.

(7) ثم لا يغرنّك[138] وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة؛ فإنّ جميع المقلّدين لرأي واحد المدّعين لإمام يؤمهّم[139] فيما اجتمعوا عليه، بمنزلة عقل واحد، والعقل الواحد ربما يخطىء في الشيء الواحد، حسب ما ذكرناه، لاسيما إذا لم يتدبّر الرأي الذي يعتقده مراراً، ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة. وإنَّ حسن الظنّ بالشيء أو الاهمال في البحث، قد يغطي، ويعمي، ويخيل.

(8) وأما العقول المختلفة، إذا اتفقت، بعد تأمّل منها، وتدرّب، وبحث، وتنقير[140]، ومعاندة، وتبكيت، واثارة الاماكن المتقابلة، فلا شيء أصح مما اعتقدته، وشهدت به،

---

(137) «ا»؛ «ب» واحتيج؛ «د» احتيج.

(138) «ا»؛ «ب» يغرنك؛ «د» لايغرنّك.

(139) «ا» يؤمهّم؛ «ب» قومهم.

(140) «ا» وتنقر؛ «ب» وتنقير.

واتفقت عليه. ونحن نجد الالسنة المختلفة متفقة[141] بتقديم هذين الحكيمين؛ وفي التفلسف بهما تضرب[142] الامثال؛ وإليهما يساق[143] الاعتبار؛ وعندهما يتناهى الوصف بالحكَم العميقة والعلوم اللطيفة، والاستنباطات العجيبة، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء إلى المحض والحقيقة.

(8) وإذا كان هذا هكذا، فقد بقي أن يكون في معرفة الظانّين بهما أنَّ بينهما خلافاً في الاصول، تقصير. وينبغي أن تعلم أنَّ ما من ظن[144] بخطأ، أو سبب بغلط، إلّا وله داع إليه، وباعث عليه[145]. ونحن نبيِّن في هذه المواضع بعض الاسباب الداعية إلى الظنّ بأنَّ بين الحكيمين خلافاً في الاصول؛ ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما.

(10) اعلم، إنَّ مما هو متأكد في الطبائع- بحيث لا تقلع عنه ولا يمكن خلوها عنه، والتبرؤ منه في العلوم والآراء والاعتقادات، وفي أسباب النواميس والشرائع، وكذلك في المعاشرات المدنية والمعائش- هو الحُكم بالكلّ عند استقراء الجزئيات: أما في الطبيعيات، فمثل حكمنا بأنَّ

---

(141) «ا» منطقية؛ «ب» منطلقة؛ «د» متفقة.

(142) «ا» تضرب؛ «ب» تصير.

(143) «ا» يساق؛ «ب» ميثاق.

(144) «ا» ظن؛ «ب» (ناقص).

(145) «ا» عليه؛ «ب» (ناقص).

كل حجر يرسب في الماء، ولعل بعض الاحجار يطفو؛ وإنَّ كل نبات محترق في النار، ولعل بعضها لا يحترق بالنار[146]؛ وإنَّ جرم الكل متناه، ولعله غير متناه. وفي الشرعيات، مثل أنَّ كل من شوهد فعل الخير منه على أكثر الاحوال، فهو عدل، صادق الشهادة في كثير من الاشياء، من غير أن يشاهد جميع أحواله. وفي المعاشرات، مثل السكون والطمأنينة اللتين حدّهما في أنفسنا محدود، إنما منه استدلالات من غير أن يشاهد في جميع[147] أحواله. ولما كان أمر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبائع، ثم وجد أفلاطون وأرسطوطاليس، وبينهما في السير والافعال، وكثير[148] من الاقوال، خلاف ظاهر، فكيف يضبط الوهم معهما بتوهم وتحكم بالخلاف الكلّي بينهما؛ مع سوق[149] الوهم إلى القول والفعل جميعاً تابعين للاعتقاد؛ ولاسيما حيث لا مراء فيه ولا احتشام، مع تمادي المدة.

(11) ثم، من أفعالهما المباينة، وسيرهما المختلفة، تخلّي أفلاطون من كثير[150] من الاسباب الدنيوية، ورفضه

(146) «ا» بالنار؛ «ب» (ناقص).

(147) «ا» جمع؛ «ب» جميع.

(148) «ا» والكثير؛ «ب» وكثير.

(149) «ا» مع سوق؛ «ب» مع شوق.

(150) «ا» كثير؛ «ب» الأكثر.

لها، وتحذيره في كثير من أقاويله عنها، وايثاره تجنبها؛ وملابسة أرسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطون، حتى[151] استولى على الكثير من الاملاك وتزوّج، وأولد، وتوزّر للملك الاسكندر، وحوى من الاسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين. فظاهر هذا الشأن يوجب الظنّ بأنَّ بين الاعتقادين خلافاً في أمر الدارَين.

(12) وليس الامر كذلك، في الحقيقة: فإنَّ أفلاطون هو الذي دوّن السياسات، وهذبها[152]، وبيَّن السيَر العادلة، والعشرة الأنيسة المدنية، وأبان عن فضائلها، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية، وترك التعاون فيها. ومقالاته، فيما ذكرناه، مشهورة، يتدراسها الأمم المختلفة من لدن زمانه إلى عصرنا هذا. غير أنه، لما رأى أمر نفسه وتقويمها أوّل ما يبتدئ به الإنسان، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها، ارتقى منها إلى تقويم غيرها؛ ثم «لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمّه من أمرها، أفنى أيامه في أهمّ الواجبات عليه، عازماً على أنه، متى فرغ من الأهمّ الأولي، أقبل الأدنى، حسب ما أوصى به في مقالاته في «السياسات والاخلاق».

(13) وإنَّ أرسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه

---

(151) «ا» متى؛ «ب» حتى.

(152) «ا» وهذبها؛ «ب» وهذا بها.

أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية. ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصّة، أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق[153] وكما أمكنه معها تقويمها، والتفرغ للتعاون، والاستماع بكثير من الاسباب المدنية.

(14) فمن تأمل هذه الأحوال، علم أنه لم يكن، بين الرأيين، والاعتقادين خلاف. وإنَّ التباين الواقع لهما كان سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما، وزيادة فيها في الآخر؛ فلا غير؛ على حسب ما لا يخلو منه كل الاثنين من أشخاص الناس، إذ الأكثرون قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأولى؛ غير أنهم لايطيقونه، ولا يقدرون عليه، وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض.

(15) ومن ذلك أيضاً، تبايُن مذهبهما في تدوين العلوم، وتأليف الكتب. وذلك أنَّ أفلاطون كان يمنع، في قديم الايام، عن تدوين العلوم وايداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية. فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان، وذهاب[154] مايستنبطه، وتعسّر[155] وقوفه عليه، حيث استغرز[156] علمه وحكمته، وتبسط فيها؛ فاختار الرموز

---

(153) «ب» (ناقص)؛ وتوّسع أخلاق.

(154) «ا» وذهاب؛ «ب» والذهاب.

(155) «ا» وتعسر؛ «ب» وتفسير.

(156) «ا» استغزر؛ «ب» استقر.

والالغاز، قصداً منه، لتدوين علومه وحكمته، على السبيل الذي لا يطّلع عليه إلّا المستحقون لها، والمستوجبون للاحاطة بها، طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً.

(16) وأما أرسطوطاليس، فكان مذهبه الإيضاح، والتدوين، والترتيب، والتبليغ، والكشف، والبيان، واستيفاء كل ما يجد إليه السبيل من ذلك.

(17) وهذان سبيلان، على ظاهر الأمر، متباينان. غير أنّ الباحث على علوم أرسطوطاليس، والدارس لكتبه، والمواظب عليها، لا يخفى على مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد، مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح. من ذلك ما يوجد في أقاويله من حذف المقدمّة الضرورية من الكثير من القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية التي أوردها؛ مما دلّ على مواضعها المفسرون لها. ومن ذلك حذف كثير من النتائج، وحذف الواحد من كل زوجين، والاقتصار على الواحد منها؛ مثل قوله في «رسالته إلى الإسكندر»، في سياسات المدن الجزئية: «من آثر اختيار العدل في التعاون المدني[157]، فخليق أن يميزّه مدبّر المدينة في العقوبة». وتمام هذا القول هكذا: من آثر اختيار العدل على الجور، فخليق أن يميّزه مدبّر المدينة في العقوبة والثواب. يعني أنَّ من آثر العدل، فخليق أن يميّزه مدبّر المدينة في العقوبة

(157) «ب» (ناقص)؛(المدني).

والثواب. يعني أن من آثر العدل، فخليق أن يثاب، كما أنَّ من آثر الجور، فخليق أن يعاقب.

(18) ومن[158] ذلك، ذكره لمقدمتي قياس ما، واتباعهما نتيجة قياس اخر. وذكره لمقدمتي قياس، واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدّمات، مثل ما فعله في كتاب «القياس»، عند ذكر أجزاء الجواهر إنّها جواهر. ومن ذلك القول[159] في تعديد جزئيات الشيء الواضح، ليرى، من نفسه، البلاغ والجهد في الاستيفاء؛ ثم تجاوزه عن الغامض من غير[160] اشباع في القول، ولا توفيته في الخط.

(19) ومن ذلك، النظم والترتيب والرسم في كتبه العلمية، حيث تظنّ أنَّ ذلك طباع له، ولا يمكنه التحوّل عنه، فإذا تؤمل[161] رسائله وُجد كلامه فيها[162] منشأ ومنظوماً على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب. وتكفينا «رسالته» المعروفة إلى أفلاطون، في جواب ما كان أفلاطون كتب إليه به، يعاتبه على تأليفه[163] الكتب وترتيبه العلوم، وإخراجها في تأليفاته الكاملة المستقصاة. فإنه

---

(158) «ا»؛ «ب» ومنها؛ «د» ومن ذلك.

(159) «ا» القول؛ «ب» العقول.

(160) «ا» من غير؛ «ب» وغير.

(161) «ا» تؤمل؛ «ب» تأمل.

(162) «ا»، «ب» ستفا؛ «د» ومن ذلك.

(163) «ا» تأليفه؛ «ب» تدوينه.

يصرح، في هذه «الرسالة إلى أفلاطون»، ويقول: «إني وإن دونّت هذه العلوم والحكم المضمونة بها، فقد رتبتها ترتيباً لا يخلص إليها إلّا أهلها، وعبَّرتُ عنها بعبارات لا يحيط بها[164] إلّا بنوها». فقد ظهر، مما وصفناه، أنَّ الذي سبق إلى الاوهام من التباين في المسلكين في أمر، يشتمل عليه حُكمان ظاهران متخالفان، يجمعها مقصود واحد.

(20) ومن ذلك أيضاً، أمر الجواهر، وإنَّ التي منها أقدم، عند أرسطوطاليس غيرُ التي منها أقدم، عند أفلاطون. فإنَّ أكثر الناظرين في كتبهما يحكمون بخلاف بين رأييهما في هذا الباب. والذي[165] حداهم إلى هذا الحكم، وهذا الظن، هو ما وجدوا من أقاويل أفلاطون في كثير من كتبه، مثل كتاب «طيماوس»، وكتاب «بوليطيا[166] الصغير»، دلالة على أنَّ أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها، هي القريبةُ من العقل والنفس، البعيدة عن الحس والوجود الكياني. ثم وجدوا كثيراً من أقاويل أرسطوطاليس في كتبه، مثل كتابه في «المقولات»[167]، وكتابه في «القياسات الشرطية»، يصرح بأنَّ أولى الجواهر، بالتفصيل والتقديم، الجواهر الأول، التي هي

---

(164) «ا» إلا؛ «ب» (ناقص) ألا.

(165) «ا» والذي؛ «ب» في الذي.

(166) «ا»؛ «ب» لو يعطي؛ «د» بوليطيا.

(167) «ا» «ب» المعقولات؛ «د» المقولات.

الأشخاص. فلما وجدوا هذه الأقاويل، على ما ذكرناه من التفاوت والتباين، لم يشكوا في أنَّ بين الاعتقادين خلافاً.

(21) والأمرُ كذلك لأن من مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرقوا بين الأقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة، فيتكلّمون على الشيء الواحد في صناعة(168) بحسب مقتضى تلك الصناعة؛ ثم يتكلمون على الشيء بعينه، في صناعة أخرى، بغير ما تكلموا به أولاً. وليس ذلك ببديع ولا مستنكر؛ إذا مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما. كما قد قيل إنه(169) لو ارتفع من حيث ومن جهة ما، بطلت تلك العلوم والفلسفة. ألا ترى أن الشخص الواحد، كسقراط مثلاً، يكون داخلاً تحت الجوهر، من حيث هو إنسان، وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار، وتحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاضل أو غير ذلك؛ وفي المضاف، من حيث هو أب أو ابن؛ وفي الوضع، من حيث هو جالس أو متّك. وكذلك سائر ما شبهه.

(22) فالحكيم أرسطوطاليس، حيث جعل أولى الجواهر، بالتقديم والتفضيل، أشخاص الجواهر، إنما جعل ذلك في صناعة «المنطق وصناعة الكيان»، حيث راعى أحوال الموجودات القريبة إلى المحسوس الذي منه يؤخذ جميع

---

(168) «ا» طباعه؛ «ب» صناعة.

(169) الكلام (انه.... من جهة ما) ناقص في «ب».

المفهومات، وبها قوام الكلي المتصور. وأما الحكيم أفلاطون، فإنه حيث جعل أولى الجواهر، بالتقديم والتفضيل، الكليات، فإنه إنما جعل ذلك فيما «بعد الطبيعة» وفي «أقاويلها الإلهية»، حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية، التي لا تستحيل ولا تدثر.

(23) فلما كان بين المقصودين، وبين الفريقين بون بعيد، وبين المبحوث[170] عنهما خلاف، فقد صحّ أنّ هذين الرأيين، من الحكيمين، متفقان لا خلاف[171] بينهما؛ إذاً، الاختلاف إنما يكون حاصلاً إن حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة إلى مقصود واحد بحكمين مختلفين. فلما لم يكن ذلك كذلك، فقد اتضح أنَّ راييهما يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها.

(24) ومن ذلك، ما يظن بهما في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود.

(25) إنَّ أفلاطون[172] يرى أنَّ توفية الحدود إنما يكون بطريق القسمة، وأرسطوطاليس يرى أنَّ توفية الحدود إنما يكون بطريق البرهان والتركيب.

(26) وينبغي أن تعلم أنَّ مثل الدرج الذي يُدرج عليه،

---

(170) «ا» المبحوث عنهما؛ «ب» المنحو بها.

(171) «ا» لا اختلاف؛ «ب» لاختلاف.

(172) الكلام من (يرى ان... وينزل منه) ناقص في «ب».

وينزل منه: فإنَّ المسافة واحدة وبين السالكين[173] خلاف. وذلك أنَّ أرسطوطاليس، لما رأى أنَّ اقرب الطرق وأوثقها في توفية الحدود، هو بطلب ما يخص الشيء وما[174] يعمه، مما هي ذاتية له وجوهرية، وسائر ما ذكر في «الحروف» الذي يتكلم فيه على توفية الحدود من كتبه فيما «بعد الطبيعة»، وكذلك في كتاب «البرهان»، وفي كتاب[175] «الجدل»، وفي ذلك من المواضع، مما يطول ذكره؛ وأكثر كلامه لم يخلُ من قسمة ما، وإن كان غير مصرح بها، فإنه يفرق بين العامّي والخاصّ، وبين الذاتي وغير الذاتي، فهو سالك، بطبيعته وذهنه وفكره، طريق القسمة، وإنما يصرح ببعض أطرافها. ولأجل ذلك لم يطرح[176] طريق القسمة رأساً، لكنه يعده[177] من التعاون على اقتضاء أجزاء المحدود. والدليل على ذلك، قوله، في كتاب «القياس»، في آخر المقالة الأولى: «فإنَّ القسمة التي تكون بالأجناس جزء[178] صغير من هذا المأخذ، فإنه سهل أن يعرف»،

---

(173) «ا» وبين المسالكين؛ «ب» من المسالكين.

(174) «ا» وما؛ «ب» ومما.

(175) «ب» ناقص (البرهان وفي كتاب).

(176) «ا» يطرح طريق؛ «ب» يصرح.

(177) «ا» يعده؛ «ب» يعيده.

(178) «ا» جزء؛ «ب» حرف.

وسائر ما يتلوه. وهو لم يعد المعاني التي يرى أفلاطون استعمالها، حين يقصد إلى أعمّ ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود تحديده، فيقسمه[179] بفصلين ذاتيين، ثم يقسم كل قسم منهما كذلك، وينظر في أي الجزئين يقع[180] المقصود[181] تحديده؛ ثم لايزال يفعل كذلك إلى أن يحصل أمر عاميّ قريب من المقصود تحديده، وفصل يقوّم ذاته ويفرده عمّا يشاركه. وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركّب الفصل على الجنس؛ وإن لم يقصد ذلك من أول الامر. فإذاً كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله. وإن كان ظاهر سلوكه هذه، فالمعاني واحدة. وأيضاً، فسواء طلبت جنس الشيء وفصله، أو طلبت الشيء في جنسه وفصله. فظاهر أنَّ لا خلاف بين الرأيين في الاصل، وإن كان بين المسلكين خلاف. ونحن لا ندّعي أنه لا بون، بوجه من الوجوه وجهة من الجهات، بين الطريقين[182]، لانه يلزمنا، عند ذلك، أن يكون قول أرسطوطاليس ومأخذه وسلوكه، هي[183] باعينها قول أفلاطون ومأخذه وسلوكه. وذلك محال وشنيع. ولكنّا ندّعي أنه لا خلاف بينهما في الاصول

---

(179) «ا» فيقسمه؛ «ب» فقسمة.

(180) «ا» يقع؛ «ب» تبع.

(181) «ا»، «ب» المحدود؛ «د» المقصود.

(182) «ا» بين الطريقين؛ «ب» من الطرائق.

(183) «ا» هي؛ «ب» ناقص (هي).

والمقاصد، على مابيّناه أو سنبيّنه[184] بمشيئة اللّه وحسن التوفيق.

(27) ومن ذلك أيضاً، ما انتحله امونيوس[185] وكثير من الاسكلائيين[186]، وآخرهم ثامسطيوس[187] فيمن يتبعه، من القياس المختلط من الضروري والوجودي إذ كانت المقدمة الكبرى منها ضرورية، كانت النتيجة وجودية[188] لا ضرورية. ونسبوا ذلك إلى أفلاطون، وادّعوا أنه يأتي بقياسات، في كتبه، توجد مقدمتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية، مثل القياس الذي يأتي به في كتاب «طيماوس»، حيث يقول: «الوجود أفضل من لاوجود، والافضل تشتاقه[189] الطبيعة أبداً». ويزعمون أنَّ النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين، وهي أنَّ الطبيعة تشتاق الوجود[190]، ليست ضرورية، من جهات: منها إنه لا ضرورة في الطبيعة، وإنَّ الذي في[191] الطبيعة من

(184) «ا» سنبينه؛ «ب» ناقص (سنبينه).

(185) «ا» امونيوس؛ «ب» اموسوس.

(186) «ا» الاسكلايين؛ «ب» الاشكلين.

(187) «ا» ثامسطيوس؛ «ب» ثاسطيوس.

(188) «ب» الكلام (إذا كانت... وجودية) ناقص.

(189) «ا» تشتاقه؛ «ب» بسافة.

(190) «ا» الوجود؛ «ب» الموجود.

(191) «ا» في؛ «ب» يمن.

الوجود هو الوجود[192] الذي على الأكثر؛ ومنها إنَّ الطبيعة قد تشتاق إلى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود ما[193]، هي اللازمة عنه. وزعموا أنَّ المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية، لقوله: «أبداً». وأرسطوطاليس يصرح في كتاب «القياس»: إن القياس[194] الذي تكون مقدماته مختلطة[195] من الضروري ومن الوجودي، وتكون الكبرى هي الضرورية، فإنَّ النتيجة تكون ضرورية. وهذا[196] خلاف ظاهر.

(28) فنقول: لولا أنه لا يوجد لأفلاطون قول يصرح فيه إنَّ أمثال هذه النتائج تكون ضرورية أو وجودية البتة، وانما ذلك شيء[197] يدّعيه الناظرون[198]، ويزعمون أنه قد يوجد لأفلاطون قياسات على هذا السبيل، مثل ما حكيناه عنه، لكان بينهما خلاف ظاهر. إلّا أنَّ الذي دعاهم إلى هذا الاعتقاد هو قلّة التمييز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة[199].

---

(192) «ب» ناقص (هو الوجود).

(193) «ا» لوجود ماده؛ «ب» بوجود ما؛ «د» لوجود ما هي.

(194) «ا»، «ب» ناقص (ان القياس)؛ «د» ان القياس.

(195) «ا» مختطلة من؛ «ب» مختلفة من.

(196) «ا» خلاف؛ «ب» مختلفة من.

(197) «ا» شيء؛ «ب» الشيء.

(198) «ا» الناظرون؛ «ب» المتأخرون.

(199) «ا»، «ب» بالطبيعي؛ «د» بالطبيعة.

وذلك إذ، لما هم[200] وجدوا القياس مركّباً من مقدّمتين وثلاثة حدود: أوّل، وأوسط، وآخر، ووجدوا لزوم الحد الأول للاوسط ضرورياً، ولزوم الاوسط للآخر وجودياً[201]، ورأوا الحد الاوسط ـ وكان هو العلة في لزوم الحد الأول للآخر، والواصل له به ـ ثم وجدوا حاله نفسه عند الآخر حال الوجود، قالوا: إذا كان حال الاوسط[202] الذي هو العلة والسبب في وصول الأول بالآخر حال الوجود، فكيف يجوز أن يكون حال الأول عند الآخر حال الاضطرار؟ وانما سوّغ لهم هذا الاعتقاد، لنظرهم في مجرّد الامور والمعاني، وأزوورارهم[203] عن شرائط المنطق وشرائط المقول على الكل. ولو علموا[204] وتفكروا وتأملوا حال المقول[205] على الكل وشرطه[206]، وإنَّ معناه هو أنَّ كل ماهو «ب»، وكل ما يكون «ب»، فهو اتمّ، لوجدوا أنَّ هو بشرط المقول[207]

---

(200) إذا، لما هم، بمعنى: انهم لما.

(201) «ا» وراوا؛ «ب» وراء.

(202) «ب» الكلام (الأوسط - الذي هو... عند الآخر) ناقص.

(203) «ا» وازدرادهم؛ «ب» وازورارهم.

(204) «ا» علموا؛ «ب» طلبوا.

(205) «ا» المقول؛ «ب» المعقول.

(206) «ا» وشرطه؛ «ب» وشرط ان.

(207) «ا» المقول؛ «ب» حق القول.

على الكل بالضرورة. ولما عرض لهم الشّك، ولما ساغ(208) لهم ما اعتقدوه(209). وأيضاً فإنَّ القياسات التي يأتون(210) بها عن أفلاطون، إذا تُؤمُل حقَّ التأمل فيها، وجدوا أكثرها واردًا في صور القياس المؤتلف من الموجبتين في الشكل الثاني. ومهما نظر في واحد واحد من مقدمتها، تبيّن وهنُ ما ادّعوه. وشرحنا نحن أقاويله أيضاً عن كتاب «انولوطيقا» في هذا الباب، وبيّنا معنى المقول على الكل، ولخصنا أمره، شافياً، وفرّقنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني، بحيث يكون فيه غنية(211) لمن تأمله عن كل ما يورثه لُبثاً في هذا الباب. فقد ظهر أنَّ الذي ادعّاه أرسطوطاليس في هذا(212) القياس، هو على ما ادّعاه، وإنَّ أفلاطون لا يوجد له قول صريح فيه يخالف قول أرسطو.

(29) ومما أشبه ذلك هو ما ادّعوه على أفلاطون أنه يستعمل الضرب من القياس في الشكل الأول والثالث، الذي المقدمة الصغرى منه سالبة. وقد بيّن أرسطو مرّة في

---

(208) «ا» ساغ؛ «ب» أشاع.

(209) «ا» اعتقدوه؛ «ب» عندوا.

(210) «ا» يأتون؛ «ب» مابون.

(211) «ا» غنية؛ «ب» عينه.

(212) «ا» في هذا؛ «ب» ناقص (في هذا).

«انولوطيقيا» أنه غير منتج. وقد تكّلم المفسّرون في هذا الشكل وحلّلوه[(213)]، وبيّنوا أمره. ونحن أيضاً، شرحناه في تفاسيرنا وبيّنا إنَّ الذي أتى به أفلاطون في كتاب «السياسة»، وكذلك أرسطوطاليس في كتاب «السماء والعالم» مما يوهم أنها سوالب، ليست بسوالب، لكنها موجبات معدولة؛ مثل قوله: السماء لا خفيف ولا ثقيل، وكذلك سائر ما أشبهها؛ إذ الموضوعات فيها موجودة، والموجبات المعدولة، مهما وقعت في القياس، بحيث لو قعت هنالك سوالب بسيطة، كان الضرب غير منتج، لامتنع القياس من أن يكون منتجاً.

(30) ومن ذلك أيضاً، ما أتى به أرسطوطاليس في الفصل الخامس من الكتاب «باري هرمينياس»[(214)]، وهو أنَّ الموجبة التي المحمول فيها ضدّ من الأضداد، فإنَّ سالبته أشدّ مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضدّ[(215)] ذلك المحمول. فإنَّ كثيراً من الناس ظنوا أنَّ أفلاطون يخالفه في هذا الرأي، وإنه يرى أنَّ الموجبة التي المحمول فيها ضد المحمول في الموجبة الاخرى، أشدّ مضادة. واحتجوا على ذلك بكثير من أقاويله السياسية والخلقية؛ منها ماذكره في كتاب «السياسة»: إنَّ الاعدال متوسّط بين الجور والعدل.

---

(213) «ا» وحللوه؛ «ب» وخلوه.

(214) «ا» باريرمنياس؛ «ب» بارمينا؛ «د» باري هرميناس.

(215) «ا» ضد؛ «ب» ناقص (ضد).

وهؤلاء، فقد ذهب عليهم ما نحاه أفلاطون في كتاب «السياسة» وما نحاه أرسطوطاليس في «باري هرميناس»، وذلك أنَّ الغرضين المقصودين متباينان. فإن أرسطو إنما بين معاندة الأقاويل، وإنها أشدّ وأتمّ[216] معاندة، والدليل على ذلك ما أورده في الحجج، وبيّن[217] إنَّ من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة، وليس شيء من الأمور إلّا ويوجد فيها سوالب معاندة له. وأيضاً، فإن كان واجباً في غير ما ذكرناه، أن يجري الامر على هذا المثال، فقد ترى أنَّ ما قيل في ذلك صواب؛ وذلك أنه قد يجب، إما أن يكون اعتقد النقيض هو الضد في كل موضع، وإما أن يكون في موضع من المواضع هذه. إلّا أنَّ الاشياء[218] التي ليس يوجد فيها ضد أصلاً، فإنَّ الكذب فيها هو الضد[219] المعاند للحق. ومثال ذلك، من ظنّ بإنسان أنه ليس بانسان، فقد ظن ظناً كاذباً. فإن كان هذان الاعتقادان هما الضدان، فسائر الاعتقادات إنما الضد فيها هو اعتقاد النقيض. وأما أفلاطون، حيث بيّن أن الاعدال متوسّط بين العدل والجور، فإنه إنما قصد بيان المعاني السياسية ومراتبها، لا معاندة الأقاويل

---

(216) «ا» واتم؛ «ب» واعم.

(217) «ا» وبين؛ «ب» وهو.

(218) «ا» الأشياء؛ «ب» الأسباب.

(219) «ا»، «ب» العقد؛ «د» الضد.

فيها. وقد ذكر أرسطو في «نيقوماخيا الصغير في السياسة» شبها بما ظنه بيّنه أفلاطون. فقد تبيّن لمتأمل هذه الأقاويل والناظر فيها بعين النصفة، أنه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين الاعتقادين.

(31) وبالجملة، فليس يوجد إلى الآن لأفلاطون أقاويل يبين فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس أنَّ بينه وبين أرسطوطاليس فيها خلافاً. وإنما يحتجون على ما يزعمون ببعض أقاويله السياسية والخلقية والإلهية، حسب ما ذكرناه.

(32) ومن ذلك حال الابصار، وكيفيته؛ وما ينسب إلى أفلاطون من أنَّ رأيه مخالف لرأي أرسطو: إنَّ أرسطو يرى أنَّ الأبصار إنما يكون بانفعال من البصر؛ وأفلاطون يرى أنَّ الابصار إنما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصَر[220]. وقد أكثر المفسرون من الفريقين الخوض في هذا الباب؛ وأوردوا من الحجج والشناعات والالزامات؛ وحرّفوا أقاويل الأئمة عن سننها المقصودة بها، وتأوّلوا[221] تأويلات انساغت لهم معها الشناعات، وجانبوا طريق الانصاف والحق. وذلك أنَّ اصحاب أرسطوطاليس، لما

(220) «ا» لمبصر؛ «ب» المبصر.

(221) «ا» وتاولوا؛ «ب» وتالولها.

سمعوا قول أصحاب أفلاطون في الابصار، وإنه إنما يكون بخروج شيء من البصر، قالوا إنَّ الخروج إنما يكون للجسم، وهذا الجسم الذي زعموا أنه يخرج من البصر، إمّا أن يكون هواء أو ضوءًا أو ناراً. وإن كان هواء، فإن الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصَر، فما حاجة إلى خروج هواء آخر؟ وإن كان ضياء، فإنَّ الضياء أيضاً قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصَر، فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج إليه. وأيضاً، فإنه وإن كان ضياء، فلمَ احتيج معه إلى الضياء الراكد بين البصر والمبصَر؟ ولمَ لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي يحتاج إليه في الهواء؟ ولمَ لا يبصر في الظلمة، إن كان الذي يخرج من البصر هو ضياء؟ وأيضاً، إن قيل إنَّ الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفاً، فلم لا يقوى إذا اجتمعت أبصار كثيرة بالليل على النظر إلى شيء واحد، كما نرى من ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج[222] الكثيرة؟ وإن كان ناراً، فلمَ لا يحمي ولا يحرق، مثل ما تفعله النار؟ ولمَ لا ينطفي في المياه، كما تنطفي النار؟ ولمَ لا ينفذ إلى أسفل كما ينفذ إلى فوق، وليس من شأن النار أن تنفذ إلى الأسفل؟ وأيضاً، إن قيل إنَّ الذي يخرج عن البصر شيء آخر من الاشياء، فلمَ لا

(222) «ا» السرج؛ «ب» البرج.

يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر، فيمنع الناظرين المتقابلين عن الأدراك النظري؟ هذه وما اشبهها[223] من الشناعات التي وقعت لهم، عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول، وجريهم[224] إلى الخروج الذي يقال في الأجسام.

(33) ثم إنَّ أصحاب أفلاطون، لمّا سمعوا أقوال أصحاب أرسطوطاليس في الابصار، وإنّه إنما يكون بالانفعال، حرّفوا هذه اللفظة بأن قالوا: إن الانفعال لا يخلو من تأثر[225] واستحالة، وتغير في الكيفية. وهذا الانفعال، إما أن يكون في العضو الباصر، أو في الجسم المشفّ[226] الذي بين البصر والمبصَر. فإن كان في العضو لزم أن تستحيل الحدقة، في آن واحد بعينه، من ألوان بلا نهاية؛ وذلك محال؛ إذ الاستحالة إنما تكون، لامحالة، في زمان ومن شيء واحد بعينه، إلى شيء واحد بعينه محدود. وإن كان يحصل في بعضه دون البعض، لزم أن تكون تلك الأجزاء[227] مفصّلة متميّزة؛ وليست كذلك. وإن كان ذلك

(223) «ا» وما أشبهها؛ «ب» وأشباهها.

(224) «ا» وحديهم؛ «ب» وجدتهم؛ «د» وجريهم.

(225) «ا» تأثر؛ «ب» تاثير.

(226) «ا» المشف؛ «ب» المشتق.

(227) «ا» الأجزاء؛ «ب» إلّا خيراً.

الانفعال يلحق الجسم المشفّ، أعني الهواء الذي بين البصر والمبصَر، لزم أن يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلاً للضدّين في وقت واحد معاً، وذلك محال. هذه وما شبهها من الشناعات التي أوردوها[228].

(34) ثم إنَّ أصحاب أرسطو احتجوا على صحة ما ادعوه، فقالوا: لو لم تكن الألوان وما يقوم مقامها، محمولةً في الجسم المشفّ بالفعل، لما أدرك[229] البصر الكواكب والاشياء البعيدة جداً، في لحظة بلا زمان. فإن الذي ينتقل لا بدّ من أن يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة. ونحن نلحظ الكواكب، مع بُعد المسافة، في الزمان الذي نلحظ فيه ماهو أقرب منها، ولا يغادر ذلك شيئاً. فظهر[230]، من هذه الجهة، إن الهواء المشفّ يحمل ألوان المبصرات، فتؤدّي إلى البصر. واحتجّ أصحاب أفلاطون على صحة ما ادعوه من أنَّ شيئاً ينبث ويخرج من البصر إلى المبصَر فيلاقيه، بأنَّ المبصرات، متى كانت متفاوتة بالمسافات، أدركنا ما هو أقرب دون ماهو أبعد؛ والعلة في ذلك أنَّ الشيء الخارج من البصر يدرك بقوتّه[231] ما يقرب منه، ثم

(228) «ا» أوردوها؛ «ب» أوردها.

(229) «ا» لما أدرك؛ «ب» لا أدراك.

(230) «ا» فظهر؛ «ب» فظاهر.

(231) «ا» بقوته؛ «ب» هو به.

لا يزال يضعف[232]، فيكون إدراكه أقل وأقل، حتى تفنى قوته فلا يدرك ما هو بعيد عنه جداً البتة. ومما يؤكد هذه الدعوى، أنّا متى مددنا أبصارنا إلى مسافة بعيدة، وأوقعناها[233] على مبصَر ينجلي[234] بضوء نار قريبة منه، أدركنا ذلك المبصَر، وإن كانت المسافة التي بيننا وبينه مظلمة. فلو كان الامر على ما قاله أرسطو وأصحابه، لوجب أن يكون جميع المسافة التي بيننا وبين المبصَر مضيئاً ليحمل الألوان فتؤدي إلى البصر. فلما وجدنا الجسم المتجلي من بُعد مبصراً، علمنا أن شيئاً خرج من البصر وامتدّ، وقطع الظلمة، وبلغ[235] المبصَر الذي تجلى بضوء ما أدركه. ولو كان كلا الفريقين أرخوا أعينهم[236] قليلاً، وتوسطوا النظر وقصدوا[237] الحق، وهجروا طريق العصبية، لعلموا أنَّ الأفلاطونيين، إنما أرادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان.

(35) وإنما اضطرهم إلى إطلاق لفظ «الخروج» ضرورةُ العبارة وضيق اللغة، وعدم لفظ يدل على إثبات القوى من

---

(232) «ا» يضعف؛ «ب» الضعيف.

(233) «ا» فاوقعناها؛ «ب» فاوقفناها؛ «د» وأوقعناها.

(234) «ا» بضوء؛ «ب» بصور.

(235) «ا» وبلغ؛ «ب» والبلغ.

(236) «ا» أعينهم؛ «ب» عينهم.

(237) «ا» وقصدوا؛ «ب» وقصد.

غير أن يخيل الخروج الذي للأجسام. وإنّ أصحاب أرسطوطاليس أيضاً أرادوا بلفظ «الانفعال» معنى غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغير. وظاهر أنّ الشيء الذي يشبه بشيء ما، تكون ذاته وانيّته[238] غير المشبه به. ومتى نظرنا بعين النصفة في هذا الأمر، علمنا أنّ ههنا قوة واصلة بين البصر والمبصَر؛ وإنّ مَن شنع على أصحاب أفلاطون في قولهم إنّ قوة ما تخرج من البصر فتلاقي المبصَر، فإنّ قوله إنّ الهواء يحمل لون المبصر، فتؤديه إلى البصر ليلاقه[239] مماساً، ليس بدون قولهم في الشناعة. فإنّ كان ما يلزم أقاويل أولئك في إثبات القوة وخروجها، يلزم قول هؤلاء في حمل الهواء الألوان وإبدائها إلى الأبصار. فظاهر أنّ هذه وأشباهها معان لطيفة دقيقة تنبّه لها[240]، المتفلسفون وبحثوا عنها، واضطرّهم الأمر إلى العبارة عنها بالألفاظ القريبة[241] من تلك المعاني؛ ولم يجدوا لها ألفاظاً موضوعة مفردة[242] يعبر عنها حقّ العبارة، من غير[243] اشتراك يعرض فيها. فلما كان ذلك كذلك،

---

(238) «ا» وانيته؛ «ب» وآينه.

(239) «ا» ليلاقيه؛ «ب» فيلاقي.

(240) «ا» تنبه لها؛ «ب» نبه بها.

(241) «ا» الغريبة؛ «ب» القريبة.

(242) «ب» ناقص (مفردة).

(243) «ب» ناقص (لاغير).

وجد[244] العائبون مقالاً، فقالوا: وأكثر ما يقع من المخالفة إنما يقع في أمثال هذه المعاني للأسباب التي ذكرناها. وذلك لا يخلو من أحد[245] أمرين: إما لتخلف، وإما لمعاندة. فأما ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل[246] الرصين المحكم الثابت[247]، إذا لم يتعمّد[248] التمويه أو تعصّب أو مغالبة، فقلّما يعتقد خلاف أنّ العالم أطلق لفظاً على سبيل الضرورة، عندما رام بيان أمر غامض[249] وإيضاح معنى لطيف. فلا[250] يخلو المتبصّر له عن اشتباه توقعه الألفاظ المشتركة والمستعارة.

(35) ومن ذلك أيضاً، أمر أخلاق النفس، وظنهم بأنّ رأي أرسطو مخالف لرأي أفلاطون. وذلك أنّ أرسطو يصرح في كتاب «**نيقوماخيا**» أنّ الأخلاق كلها عادات تتغير، وإنّه ليس شيء منها بالطبع؛ وان الإنسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتياد[251] والدربة. وأفلاطون يصرح

---

(244) الأصح: وجد.

(245) «ب» ناقص (أحد).

(246) «ا» والعقل؛ «ب» والفعل.

(247) «ب» ناقص (المحكم الثابت).

(248) «ا» يتعم؛ «ب» يتعهد.

(249) «ا» غامض؛ «ب» غليض.

(250) «ا»، «ب» لا؛ «د» فلا.

(251) «ا» بالاعتباد؛ «ب» بالاعتبار.

في كتاب «**السياسة**» وفي كتاب «**بوليطيا**»[252] خاصة بان الطبع يغلب العادة؛ وإنّ الكهول حيثما[253] طبعوا على خلق ما، يعسر زوالهم عنه؛ وإنّهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تمادياً. ويأتي على ذلك بمثال من الطريق: إذا نبت فيه الدغل والحشيش والشجر معوجَّة، متى قصد خلاء الطريق منها أو ميل الشجر إلى جانب آخر، فإنها إذا خلّيت سبيلها أخذت من الطريق أكثر مما كانت أخذت قبل ذلك.

(37) وليس يشكّ أحد ممن يسمع هاتين المقالتين أنّ بين الحكيمين في أمر الأخلاق خلافاً.

(38) وليس الأمر، في الحقيقة، كما ظنوا. وذلك أنّ أرسطو، في كتابه المعروف «**بنيقوماخيا**» إنما يتكلم عن القوانين المدنية، على ما بيناه في مواضع عن شرحنا لذلك الكتاب. ولو كان الأمر فيه أيضاً على ما قاله، فورفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين، إنّه يتكلم على الأخلاق، فإنّ كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانوني، أبداً يكون كلياً ومطلقاً لا بحسب شيء آخر. ومن البيّن أنّ كل خلق، إذا نُظر إليه مطلقاً، علم أنّه ينتقّل ويتغيّر، ولو بعسر، وليس شيء من الأخلاق ممتنعاً عن التغيّر والتنقّل، فإنّ الطفل الذي نفسه تُعَدّ بالقوة، ليس فيه شيء من الأخلاق بالفعل، ولا من

---

(252) «ا»، «ب» القوسطي؛ «د» بوليطيا.

(253) «ا» حيثما؛ «ب» منهما.

الصفات النفسانية. وبالجملة، فإنّ ما كان فيه بالقوة ففيه تهيّؤ لقبول الشيء وضدّه. ومهما اكتسب أحد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب إلى ضده، إلى أن تنقص البنية[254] ويلحقه نوع من الفساد، مثل ما يعرض لموضوع الإعدام والملكات[255]، فيتغير[256] بحيث لا يتغالبان[257] عليه. وذلك نوع من الفساد وعدم التهيؤ. فإذا كان ذلك كذلك، فليس شيء من الأخلاق، إذا نظر إليه مطلقاً بالطبع، لا يمكن فيه التغيّر والتبدّل.

(39) وأما أفلاطون، فإنّه ينظر في أنواع السياسات، وأيّها أنفع، وأيّها أشد ضرراً. فينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها، وأيّها أسهل قبولاً، وأيها أعسر. ولعمري إنّ من نشأ[258] على خلق من الأخلاق واتفقت له تقويته[259]، يمكن بها من نفسه على خلق من الأخلاق، فإنّ زوال ذلك عنه يعسر[260] جداً. والعسر[261] غير ممتنع. وليس

---

(254) «ا» المبنية؛ «ب» البنية.

(255) «ا» والملكات؛ «ب» والمكان.

(256) «ا» فيتغير؛ «ب» فيصير.

(257) «ا» يتقالبان؛ «ب» يتعاقبان.

(258) «ا» نشأ؛ «ب» يشاء.

(259) «ا» تقويته؛ «ب» تربيته.

(260) «ا» يعسر؛ «ب» بعيد.

(261) «ا» والعسر؛ «ب» إلى العسر.

ينكر أرسطو أنّ بعض الناس يمكن فيه التنقّل[262] من خلق إلى خلق أسهل، وفي بعضهم[263] أعسر، على ما صرح به في كتابه المعرف «بنيقوماخيا[264] الصغير»، فإنّه عدّ أسباب عسر التنقل من خلق إلى خلق، وأسباب[265] السهولة، كم هي، وما هي، وعلى أيّ جهة كل واحد من تلك الأسباب، وما العلامات، وما الموانع. فمن تأمل تلك الأقاويل حق التأمل، وأعطى كل شيء حقه، عرف أنْ لا خلاف بين الحكيمين في الحقيقة؛ وإنما ذلك يخيله الظاهر من الأقاويل عندما ينظر واحد واحد منها على انفراد، من غير أن يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول، ومرتبة العلم الذي هو منه. وههنا أصل عظيم الغناء في تصور العلوم، وخصوصاً في أمثال هذه الموانع، وهو أنه[266] المادّة، مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة أخرى، صارت مع صورتها جميعاً مادة للصورة الثالثة الحادثة فيها، كالخشب الذي له صورة[267] يباين بها سائر الأجسام، ثم يجعل منها ألواحاً، ثم يجعل من الألواح سريراً. فإنّ صورة السرير، من حيث

---

(262) «ا» التنقل؛ «ب» السفل.

(263) «ا»؛ «ب» وبعضهم؛ «د» وفي بعضهم.

(264) «ا» بنيقوماخيا؛ «ب» بنيقوماسن.

(265) «ا» وأسباب؛ «ب» بأسباب.

(266) كما المادة = كما آن.

(267) «ا» له صورة؛ «ب» وصورة.

حدثت في الألواح مادة لها، وفي الألواح، التي هي مادة بالإضافة إلى صورة السرير، صور كثيرة، مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة. كذلك مهما كانت النفس المتخلقّة ببعض الأخلاق، ثم تكلفت اكتساب[268] خلق جديد، كان الأخلاق التي معها كالأشياء الطبيعية لها، وهذه المكتسبة الجديدة، اعتيادية[269]، ثم إنْ مرّت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث، صارت تلك بمنزلة الطبيعية، وذلك بالإضافة إلى هذه الجديدة المكتسبة.

(40) فمهما[270] رأيت أفلاطون أو غيره يقول: إنّ من الأخلاق ما هي طبيعية، ومنها ما هي مكتسبة، فاعلم ما ذكرناه، وتفهمه من فحوى كلامهم، لئلا يشكل عليك الأمر؛ فظن أنّ من الأخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة، لا يمكن زوالها. فإنّ ذلك شنيع جداً. ونفس اللفظ يناقض معناه إذا تؤمل فيه جداً[271].

(41) ومن ذلك أيضاً، إنّ أرسطوطاليس قد أورد في كتاب «البرهان» شكًّا إنّ الذي يطلب علماً ما، لا يخلو من

---

(268) «ا» اكتساب؛ «ب» باكتساب.

(269) «ا» اعتيادية؛ «ب» اعتبارية.

(270) «ا» فمهما؛ «ب» فيما.

(271) «ا» جداً؛ «ب» توحيداً؛ «د» فيه جداً.

أحد الوجهين: فإنه، أما يطلب ما يجهله، أو ما يعلمه. فإنْ كان يطلب ما يجهله، فكيف يوقن[272] في تعلمه إنه هو الذي كان يطلبه؟ وإن كان يطلب ما يعلمه، فطلبه علماً[273] ثانياً فضلُ لا يحتاج إليه. ثم أحدث[274] الكلام في ذلك إلى أن قال: إنّ الذي يطلب علم شيء من الأشياء، إنما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل، مثل إنّ المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس، والذي يطلب الخشبة، هل هي مساوية أو غير مساوية، إنما يطلب مالها منها على التحصيل. فإذا وجد أحدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً في نفسه؛ ثم إنْ كانت مساوية، فبالمساواة؛ وإنْ كانت غير مساوية، فبغير المساواة.

(42) وأفلاطون بيّن في كتابه المعروف بِـ«**فاذن**» أنّ التعلّم تذكر، وأتى على ذلك الحُجج يحكيها عن سقراط في مساءلاته ومجاوباته في أمر المساوي والمساواة؛ وإنّ المساواة هي التي تكون في النفس، وإنّ المساوي، مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس بها الإنسان، تذكّر المساواة التي كانت في النفس؛ فعلم أنّ هذا

---

(272) «ا» يوقف؛ «ب» يوقن.

(273) «ا»؛ «ب» فطلب علمه؛ «د» فطلبه علماً.

(274) «ا» أحدث؛ «ب» أجذب.

المساوي إنما كان مساوياً بمساواة شبيهة بالتي في النفس. وكذلك سائر ما يتعلّم، إنما يتذكر ما في النفس. واللّه أعلم.

(43) وقد ظنّ أكثر الناس، من هذه الأقاويل، ظنوناً مجاوزة عن الحد. أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن، فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل، وحرّفوها عن سننها، وأحسنوا الظنَّ بها أن أجروُها مجرى البراهين؛ ولم يعلموا أنّ أفلاطون إنما يحكي هذا عن سقراط على سبيل مَن يروم تصحيح أمر خفّي بعلامات ودلائل. والقياس بعلامات لا يكون برهاناً، كما علّمناه من الحكيم أرسطو في «**انولوطيقيا الأولى والثانية**». وأما المدافعون[275] لها، فقد أفرطوا أيضاً في التشنيع، وزعموا أنّ أرسطو مخالف له في هذا الرأي، وأغفلوا قوله في أوّل كتاب «**البرهان**» حيث ابتدأ فقال: كل تعليم وكل تعلّم فإنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود. ثم قال بعد قليل: وقد يتعلم الإنسان بعض الأشياء وقد كان علمه من قبل قديماً، وبعض الأشياء[276] تعلّمها معاً. مثال ذلك: جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية.

(44) فليت شعري، هل يغادر معنى هذا القول ما قاله أفلاطون شيئا، سوى أنّ العقل المستقيم والرأي السديد

(275) «ا»؛ «ب» الدابقون.

(276) «ا» تعلمها؛ «ب» تعليمهم.

والميل إلى الحق والإنصاف معدوم في الأكثرين من الناس. فمن تأمل حصول المقدّمات الأولى[277] وحال التعلّم تأمّلاً شافياً، علم أنه لا يوجد بين رأيي الحكيمين، في هذا المعنى، خلاف ولا تباين ولا مخالفة. ونحن نومئ إلى طرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه.

(45) فنقول: من البيّن الظاهر أنّ الطفل نفس عالمة بالقوة، ولها الحواس آلات الإدراك. وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات؛ وعن الجزئيات تحصل الكليات، والكليات هي التجارب على الحقيقة. غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد. وقد جرت العادة، بين الجمهور، بأن يسمّي التي تحصل من الكليات عن قصد متقدّمة التجارب. فأما التي تحصل من الكليات للإنسان لا عن قصد، فإما أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور، لأنهم لا يعنونه[278]؛ وإما يوجد لها اسم عند العلماء، فيسمّونها اوائل المعارف ومبادئ البرهان[279] وما أشبهها من الأسماء.

(46) وقد بيّن أرسطو في كتاب «البرهان» أنّ من فقد حساً ما فقد فَقَد علما ما. فالمعارف إنما تحصل في النفس

---

(277) «ا» الأولى؛ «ب» الأول.

(278) «ا» يعنونه؛ «ب» يعنوا به.

(279) «ا» البرهان؛ «ب» البراهين.

بطريق الحس. ولما كانت المعارف إنما حصلت في النفس عن غير قصد أولاً فأولاً[280]، فلم يتذكر الإنسان، وقد حصل جزء جزء[281] منها. فلذلك قد يتوهم أكثر الناس إنها لم تزل في النفس، وإنها تعلم طريقاً غير الحس. فإذا حصلت من هذه التجارب في النفس، صارت النفس عاقلة، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب. ومهما كانت هذه أكثر، كانت النفس أتمّ عقلاً. ثم إنّ الإنسان، مهما قصد معرفة شيء من الأشياء اشتاق إلى الوقوف على حال من أحوال ذلك الشيء، وتكلف إلحاق ذلك الشيء في حالته[282] تلك بما تقدم معرفته[283]. وليس ذلك إلّا طلب ما هو موجود في نفسه من ذلك الشيء، مثل انه متى اشتاق إلى معرفة شيء من الأشياء، هل هو حيّ أم ليس بحي. وقد تقدم فحصل في نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي. فإنّه يطلب في ذهنه أو بحسه أو بهما جميعاً[284] أحد المعنيين، فإذا صادفه، سكن عنده واطمأن به والتذّ بما زال عنه من أذى الحيرة والجهل. وهذا ما قاله أفلاطون: إنّ التعلم تذكر، وإن التفكر[285] هو

(280) «ا» فأولا؛ «ب» ولا.

(281) «ا» جزء جزء؛ «ب» حيز وحيز.

(282) «ا» جلالته؛ «ب» جلالته؛ «د» حالته.

(283) «ا» معرفته؛ «ب» تعريفه.

(284) «ب» الكلام (وقد تقدم.... جميعاً) ناقص.

(285) «ا» التفكر؛ «ب» التذكر.

تكلّف العلم، والتذكر تكلف الذكر. والطالب مشتاق متكلّف؛ فمهما[286] وجد مُهمّا قصد معرفته دلائل وعلامات معاني ما كان في نفسه قديماً، فكأنه يتذكر عند ذلك، كالناظر إلى جسم يشبه بعض أعراضه بعض أعراض[287] جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه، فيتذكره بما أدركه من شبيهه. وليس للعقل فعل مخصّ[288] به دون الحس سوى إدراك جميع الأشياء والأضداد، وتوّهم أحوال الموجودات على غير ما هي عليه. فإنّ الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً، ومن حال الموجود القبيح قبيحاً، ومن حال الجميل جميلاً، وكذلك سائرها. أما العقل، فإنّه قد يدرك من حال كل موجود ما قد أدركه الحسّ، وكذلك ضدّه، فإنّه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معاً، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومجتمعاً معاً، وكذلك سائر ما أشبهها.

(47) فمن تأمل ما وضعناه[289] على سبيل الإيجاز بما قد بالغ الحكيم أرسطو في وصفه، في آخر كتاب «**البرهان**» وفي كتاب «**النفس**»، وقد شرحه المفسرون واستقصوا أمره،

---

(286) «ا» فمهما؛ «ب» فيما.

(287) «ب» ناقص (بعض الاعراض).

(288) «ا» فعل فحص؛ «ب» يخص.

(289) «ا» وصفناه؛ «د» وضعناه.

علم إنّ الذي ذكره الحكيم في أول كتاب «**البرهان**» وحكيناه في هذا القول، قريب مما قاله أفلاطون في كتاب «**فاذن**»، إلّا أنّ بين الموضوعين خلافاً، وذلك أنّ الحكيم أرسطو يذكر ذلك عندما يريد إيضاح أمر العلم والقياس. وأما أفلاطون فإنّه يذكره(290) عندما يريد إيضاح أمر النفس. ولذلك أشكل(291) على أكثر من ينظر في أقاويلهما. وفيما أوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل.

(48) ومن ذلك أيضاً أمر قدم العالم وحدوثه؛ وهل له صانع هو علته الفاعلية(292)، أم لا. ومما يظن بأرسطوطاليس أنّه يرى أنّ العالم قديم، وبأفلاطون أنّه يرى العالم محَدث(293).

(49) فأقول: إنّ الذي دعى هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم، هو ما قاله في كتاب «**طوبيقا**» إنّه توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة، مثال ذلك: هذا العالم قديم أم ليس بقديم. وقد وجب على هؤلاء المختلفين، إما أولاً، فبإنّ ما يؤتى به على سبيل(294) المثال لا يجري

(290) «ا» يذكره عند؛ «ب» يذكر ومايذكره.

(291) «ا»، «ب» ما أشكل؛ «د» اشكل.

(292) «ا» علته الفاعلية؛ «ب» علة الفاعلة.

(293) «ا» محدث؛ «ب» حادث.

(294) «ا» سبيل؛ «ب» نيل.

مجرى الاعتقاد؛ وأيضاً فإنّ غرض أرسطو في كتاب «**طوبيقا**» ليس هو بيان أمر العالم، لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة. وكان قد وجد أهل[295] زمانه يتناظرون في أمر العالم: هل هو قديم أم محدث، كما كانوا يتناظرون في اللذة، هل هي خير أم شرّ، وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذائعة. وقد بيّن أرسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه، أنّ المقدمات المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب، لأن المشهور ربما كان كاذباً، ولا[296] يطرح في الجدل لكذبه، وربما كان صادقاً، فيستعمل لشهرته في الجدل، ولصدقه في البرهان. فظاهر أنّه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأنّ[297] العالم قديم بهذا المثال الذي أتي[298] به في هذا الكتاب.

(50) ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضاً، ما[299] يذكره في كتاب «**السماء والعالم**» أنّ الكل ليس له بدؤ زماني، فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم. وليس الأمر كذلك. إذ قد تقدم فبيّن في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية

---

(295) «ا» أهل؛ «ب» وأهل.

(296) «ا»؛ «ب» لا؛ «د» ولا.

(297) «ا» بان؛ «ب» ان.

(298) «ا» اتي؛ «ب» يأتي.

(299) «ا» ما؛ «ب» من.

والإلهية، إن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك، وعنه يحدث. وما يحدث عن[300] الشيء لا يشتمل ذلك الشيء. ومعنى قوله «إنّ العالم ليس له بدؤ زماني»، انه لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه، كما يتكون البيت مثلا، أو الحيوان الذي يتكون أولاً فأولاً بأجزائه[301]، فإنّ أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان. والزمان حادث عن حركة الفلك. فمحال أن يكون لحدوثه بدؤ زماني. ويصح[302] بذلك أنّه إنما يكون عن إبداع الباري، جل جلاله، إياه دفعة بلازمان؛ وعن حركته[303] حدث الزمان.

(51) ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف «**باثولوجيا**» لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم. فإنّ الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى. وهناك تبين أنّ الهيولى أبدعها الباري، جل ثناؤه، لاعن شيء؛ وإنّها تجسمت عن الباري، سبحانه، وعن إرادته؛ ثم ترتبت. وقد بّين في «**السماع الطبيعي**» أنّ الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق؛ وكذلك في العالم جملته.

---

(300) «ب» ناقص (وما يحدث عن).
(301) «ب» ناقص (كما يتكون.... بأجزائه).
(302) «ا» ويصح؛ «ب» وصحيح.
(303) «ا» وعن حركته؛ «ب» وحركته.

يقول في كتاب «**السماء والعالم**»: ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم(304) بعضها مع بعض.

(52) وقد بين هناك أيضاً أمر العلل، كم هي، وأثبت(305) الأسباب الفاعلة. وقد بين هناك أيضاً أمر المكوّن والمحرّك، وانه غير المتكوَّن وغير المتحرَّك. وكما أنّ أفلاطون بين في كتابه المعروف «**بطيماوس**» أنّ كل متكوّن فانما يكون عن علة مكوّنة له اضطراراً، وإنّ المتكوَّن لا يكون علة لكون ذاته. كذلك أرسطوطاليس بين في كتاب «**اثولوجيا**» أنّ الواحد موجود في كل كثرة، لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى أبداً البتة. وبرهن على ذلك براهين واضحة، مثل قوله إنّ كل واحد من أجزاء(306) الكثير، إما أن يكون واحداً وإما أن لا يكون واحداً، فإنْ لم يكن واحداً لم يخلُ من أنْ يكون إما كثيراً وإما لا شيء(307)؛ وإنْ كان لا شيء لزم أن لا(308) يجتمع منها كثرة، وإنْ كان كثيراً فما الفرق بينه وبين الكثرة؟ ويلزم أيضاً من ذلك أنّ ما لا يتناهى أكثر مما لا يتناهى. [جملة غير

(304) «ا» لأجزاء العالم؛ «ب» لأجزائه.

(305) «ا» وأثبت؛ «ب» ناقص (وأثبت).

(306) «ا» أجزاء؛ «ب» أجزائه.

(307) «ا» شيئاً؛ «ب» لا شيء.

(308) «ب» ناقص (لا).

مفهومة] ما يتناهى أكثر مما لا يتناهى). ثم بّين أنّ ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو[309] لا واحد إلّا بجهة وجهة؛ فإذا لم يكن في الحقيقة واحداً، بل كان كل واحد[310] فيه موجوداً، كان الواحد غيره وهو غير الواحد. ثم بيّن ان الواحد الحق هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحدية. ثم بّين أنّ الكثير بعد الواحد، لا محالة. وإنّ الواحد تقدّم الكثرة. ثم بين أنّ كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان أول كل كثرة مما يبعد عنه؛ وكذلك بالعكس. ثم يترقى، بعد تقديمه هذه المقدمات، إلى القول في أجزاء العالم، الجسمانية منها والروحانية؛ ويبين بياناً شافياً أنّها كلها حدثت عن إبداع الباري لها؛ وإنّه، عز وجل، هو العلة الفاعلة، الواحد الحق، ومبدع كل شيء، على حسب ما بينّه أفلاطون في كتبه في الربوبية، مثل «**طيماوس**» و«**بوليطيا**» وغير ذلك من سائر أقاويله. وأيضاً فإنّ «**حروف**[311] **أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة**» إنما يترقى فيها من الباري، جل جلاله، في حرف «اللام»، ثم ينحرف راجعاً في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات، إلى أن يسبق فيها، وذلك مما لا يعلم انه

---

(309) «ا» فهو واحد ولا واحد؛ «ب» وهو واحد ولاحد؛ «د» فهو لا واحد.

(310) «ا»؛ «ب» الواحد؛ «د» كل واحد.

(311) «ا» حروف؛ «د» حرف؛ «ب» ناقص (حرف).

يسبقه إليه من قبله ولم يلحقه من بعده إلى يومنا هذا. فهل تظن بمن هذا سبيله أنّه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم؟

(53) ولأمونيوس[312] رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع، استغنينا[313]، لشهرتها، عن إحضارنا إياها في هذا الموضوع. ولولا أنّ هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط، فمتى ما[314] تنكبناه كنا كمن ينهى عن خلق ويأتي بمثله؛ لأفرطنا في القول وبيّنا أنّه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق، من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع، ما لأرسطوطاليس، وقبله لأفلاطون، ولمن يسلك سبيلهما. وذلك أنّ كل ما يوجد من أقاويل العلماء، من سائر المذاهب والنحل، ليس يدل على التفضيل إلّا قدم الطبيعة وبقائها[315]. ومن أحبّ الوقوف، فلينظر في الكتب المصنفة في المبدأ والأخبار المروّية فيها، والآثار المحكيّة عن قدمائهم، ليرى الأعاجيب عن قولهم بأنّه كان في الأصل ماء، فتحرك، واجتمع زبد[316]، وانعقد منه الأرض، وارتفع منه الدخان، وانتظم منه السماء. ثم أيقوله

---

(312) «ا»؛ «ب» ولايونيوس؛ «د» ولامونيوس.

(313) «ا» استغنينا؛ «ب» استغناء.

(314) «ا» فمتى ما؛ «ب» وما.

(315) «ا» وبقائها؛ «ب» ونقاب.

(316) «ا» زيد؛ «ب» الزيد.

اليهود والمجوس وسائر الأمم، مما يدل جميعه على استحالات والتغاير، التي هي أضداد الإبداع. وما يوجد لجميعهم مما سيؤول إليه أمر السموات والأرضين من طيها[317] ولفها[318] وطرحها في جهنم وتبديدها[319]؛ وما أشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض. لولا ما أنقذ اللّه أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين، ومَن سلك سبيلهما ممن وضّحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة، وإنّه إيجاد الشيء لاعن شيء، وإنّ كل ما يتكوّن من شيء ما فإنّه يفُسد، لا محالة، إلى ذلك الشيء؛ والعالم مبدع من غير شيء، فمآله إلى غير شيء؛ فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوّة منها، وخصوصاً ما لهما في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة، لكان الناس في حيرة ولبس. غير أنّ لنا في هذا الباب طريقاً نسلكه يتبين به أمر تلك الأقاويل الشرعية، وإنّها على[320] غاية السداد والصواب.

(54) وهو أنّ الباري، جل جلاله، مدبر جميع العالم، لا يغرب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء

---

(317) «ا» مطيها؛ «ب» طيها.

(318) «ا» ولفها؛ «ب» ونشفها.

(319) «ا» وتبديدها؛ «ب» وبدليل.

(320) «ب» ناقص (على).

من أجزاء العالم، على سبيل الذي بيناه في العناية، من أنّ العناية الكلية شائعة في الجزئيات، وإنّ كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوقف المواضع وأتقنها، على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء وما شبهها من الأقاويل الطبيعية، وكل أمر من الأمور التي بها قوامه موكول إلى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والأحكام إلى أن يترقى من الأجزاء الطبيعية إلى البرهنيات والسياسات والشرعيات. والبرهنيات موكولة إلى ذوي أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة، والسياسات موكولة[321] إلى ذوي الآراء السديدة؛ والشرعيات موكولة إلى ذوي[322] الإلهامات الروحانية. وأعمّ هذه كلها الشرعيات، وألفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين. ولذلك لا يواخذون بما[323] لا يطيقون تصوره.

(55) فإنّ من تصوّر في أمر المبدع الأول أنّه جسم، وإنّه يفعل بحركة وزمان[324]، ثم لا يقدر، بذهنه، على تصوّر ما هو ألطف من ذلك وأليق به، ومهما توهّم أنّه غير جسيم، وإنّه يفعل فعلاً بلاحركة وزمان، لا يثبت في

---

(321) «ا» موكولة؛ «ب» ناقص (موكولة).

(322) «ا»، «ب» ما؛«د» بما.

(323) «ا» وزمان؛ «ب» ناقص (وزمان).

(324) «ب» ناقص (الآراء.... إلى ذوي).

ذهنه[325] معنى متصوّر البتّة. وإنْ أجبر على ذلك زاد غيّاً وضلالاً؛ وكان فيما يتصوره ويعتقده[326] معذوراً مصيباً. ثم يقدر بذهنه على أن يعلم أنّه غير جسيم، وان فعله بلا حركة؛ غير انه لا يقدر على تصور أنّه لا في مكان؛ وإنْ أجبر[327] على ذلك وكلّف تصوّره تبلّد، فإنه يترك على حاله ولا يساق إلى غيرها. وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء. ويفسد[328] لا إلى شيء؛ فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوّره وإدراكه وتفهّمه، لا يجوز أن ينسب شيء من ذلك فيما هو في موضعه إلى الخطأ والوهي؛ بل كل ذلك صواب مستقيم. فطرق البراهين الحقيقة منشؤها من عند الفلاسفة الذين يأتي في مقدّمهم هذان الحكيمان، أعني أفلاطون وأرسطوطاليس.

(56) وأما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع، فمنشؤها من عند أصحاب الشرائع الذين عوّضوا بالإبداع الوحي والإلهامات. ومن كان هذا سبيله ومحلّه من إيضاح الحجج وإقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق، وكان أقاويله في كيفية الإبداع وتلخيص معناه[329] بأقاويل

---

(325) «ا» ذهنه؛ «ب» وهمه.

(326) «ا»؛ «ب» يعتقده؛ «د» ويعتقده.

(327) «ا»، «ب» أجيز؛ «د» أجبر.

(328) «ا» ويفسد؛ «ب» ويقدر.

(329) «ب» ناقص (معناه).

هذين الحكيمين، فمستنكر[330] أن يظن بهما فسادًا يعتري ما يعتقدانه، وإنّ رأييهما مدخولان فيما يسلكانه.

(57) ومن ذلك، الصور[331] والمثل التي تنسب إلى أفلاطون أنّه يثبتها، وأرسطو على خلاف رأيه فيهما. وذلك أنّ أفلاطون، في كثير من أقاويله، يومئ إلى أنّ للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله؛ وربما يسميها «المثل الإلهية»؛ وإنّها لا تدثر ولا تفسد، ولكنها باقية؛ وإنّ الذي يدثر ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة. وأرسطو ذكر في «**حروفه**» فيما بعد الطبيعة، كلاما شنّع فيه على القائلين «بالمثل» «والصور» التي يقال إنّها موجودة قائمة في عالم الإله، غير فاسدة؛ وبين ما يلزمها من الشناعات، إنّه يجب أنّ هناك خطوطاً و سطوحاً وأفلاكاً، ثم توجد حركات من الأفلاك والأدوار، وإنّه يوجد هناك علوم، مثل علم النجوم وعلم الألحان وأصوات مؤتلفة وأصوات غير[332] مؤتلفة، وطب وهندسة، ومقادير مستقيمة وأخر معوجة، وأشياء حارة وأشياء باردة، وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة، وكليات وجزئيات، ومواد صور، وشناعات آخر، ينطق بها في تلك الأقاويل، ما يطول بذكرها هذا القول. وقد استغنينا،

(330) «ا» فمستنكر؛ «ب» فمن المستنكر.

(331) «ا» الصور؛ «ب» الصورة.

(332) «ا» غير موتلفة؛ «ب» غير ملتفة.

لشهرتها، عن الإعادة، مثل ما فعلنا بسائر الأقاويل حيث أومأنا إليها وإلى أماكنها، وخلّينا ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يلتمسها من مواضعها[333]. فإنّ الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التي، إذا سلكها طالب الحق، لم يضل فيها، وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين، من غير أن ينحرف عن سواء السبيل إلى ما تخيّله[334] الألفاظ المشكلة.

(58) وقد نجد أنّ[335] أرسطو في كتابه في الربوبية المعرف بِـ«اثولوجيا» يثبت الصور الروحانية، ويصرح بأنّها موجودة في عالم الربوبية. فلا تخلو هذه الأقاويل، إذا أخذت على ظاهرها، من إحدى ثلاث حالات[336]: إما أن يكون بعضها متناقضة[337] بعضها؛ وإما أن يكون بعضها[338] لأرسطو وبعضها ليس له؛ وإما أن يكون لها معانٍ وتأويلات تتّفق بواطنها وإنْ اختلفت ظواهرها، فتتطابق عند ذلك وتتفق. فإما أن يظن بأرسطو، مع براعته وشدّة يقظته[339] وجلالة

(333) «ا» مواضعها؛ «ب» مواضع.

(334) «ا» تخيله؛ «ب» يحتله.

(335) «ا» نجد أن؛ «ب» يخان.

(336) «ا» حالات؛ «ب» حلال.

(337) «ب» ناقص (متناقضة).

(338) «ب» ناقص (وإما أن يكون بعضها).

(339) «ا» ينقظه؛ «ب» سقط؛ «د» يقظة.

هذه المعاني عنده، أعني الصور الروحانية، أنه يناقض نفسه في علم واحد ـ وهو العلم الربوبي ـ فبعيد ومستنكر. وإما إنّ بعضها لأرسطو وبعضها ليس له، فهو أبعد جداً، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنّه منحول. فبقي أن يكون لها تأويلات ومعانٍ، إذا كُشف عنها، ارتفع الشك والحيرة.

(59) فنقول إنّه، لما كان الباري، جلّ جلاله، بانيّته[340] وذاته، مباين لجميع ما سواه، وذلك لأنه[341] بمعنى أشرف وأفضل وأعلى، بحيث لا يناسبه في انيّته ولا يشاكله[342] ولا يشابهه حقيقةً ولا مجازاً، ثم مع ذلك لم يكن بدّ من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه، فإنّ من الواجب الضروري أن يُعلم أنّ مع كل لفظة نقولها في شيء من أوصافه، معنى بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة. وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى، حتى إذا قلنا إنّه موجود؛ علمنا مع ذلك أنّ وجوده لا كوجود سائر من دونه. وإذا قلنا إنّه حي[343] علمنا أنّه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه. وكذلك الأمر في

(340) «ا» بانيته؛ «ب» ماهية.

(341) «ا»، «ب» له؛ «د» لأنه.

(342) «ا» يشاكله ولا؛ «ب» ناقص (المعنى).

(343) «ا» حي؛ «ب» هي.

سائرها. ومهما استحكم هذا المعنى[344] وتمكّن من ذهن المتعلّم للفلسفة التي بعد الطبيعيات[345] سهل عليه تصوّر ما يقوله أفلاطون وأرسطوطاليس ومن سلك سبيلهما.

(60) فنرجع الآن إلى حيث فارقناه؛ فنقول: لما كان اللّه تعالى حيّاً موجوداً[346] لهذا العالم بجميع ما فيه، فواجب أن يكون عنده صُور ما يريد إيجاده في ذاته، جلّ اللّه من اشتباه[347].

(61) وأيضاً، فإنّ ذاته، لما كانت باقية، لا يجوز عليه التبدّل والتغيّر. فما هو بحيّزه[348] أيضاً كذلك باقٍ غير داثر[349] ولا متغير. ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجود الحي المريد، فما الذي كان يوجده؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمت أنَّ من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد، لزمه أن يقول[350] بأنّ ما يوجده إنما يوجد جزافاً وتنحساً وعلى غير قصد؛ ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته. وهذا أشنع الشناعات.

---

(344) «ا» المعنى؛ «ب» ناقص (المعنى).

(345) «ا» الطبيعيات؛ «ب» الطبيعة.

(346) «ا» موجداً؛ «ب» مريداً.

(347) «ا» الاشتباه؛ «ب» الأشياء : «د» اشتباه.

(348) «ا» حيزه؛ «ب» حيرة؛ «د» بحيزة.

(349) «ا» مدثر؛ «ب» داثر.

(350) «ا» ان يقول؛ «ب» القول.

(62) فعلى هذا المعنى ينبغي[351] أن تعرف وتصوَّر أقاويل أولئك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الإلهية؛ لا على أنّها أشباح قائمة في أماكن أخر خارجة عن هذا العالم. فإنّها متى[352] تصورّت على هذا السبيل، يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية، كلها كأمثال هذا العالم. وقد بيّن الحكيم أرسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في «**الطبيعيات**». وشرح المفسّرون أقاويله بغاية الإيضاح. وينبغي أن تتدبّر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الأقاويل الإلهية؛ فإنّه عظيم النفع وعليه المعوّل[353] في جميع ذلك، وفي إهماله الضرر الشديد. وأن تعلم مع[354] ذلك، أنّ الضرورة تدعو إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة، العالية عن جميع الأوصاف، المتباينة عن جميع الأمور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي. فإنّه إن قصد لاختراع ألفاظ أخر واستئناف وضع لغات، سوى ما هي مستعملة، لما كان يوجد السبيل إلى الفاظه، ويتصوّر منها غير ما باشرته الحواسّ. فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك، اقتصرنا على ما يوجد

---

(351) «ا» ينبغي؛ «ب» يبقى.

(352) «ب» ناقص (متى).

(353) «ا» المعّول؛ «ب» المقول.

(354) «ا» مع؛ «ب» من.

من الألفاظ، وأوجبنا على أنفسنا الأخطار بالبال أنّ المعاني الإلهية التي يُعبر عنها بهذه الألفاظ، هي بنوع أشرف وعلى غير ما نتخيلّه ونتصوّره.

(63) ومما يجري هذا المجرى، أقاويل أفلاطون في كتاب «**طيماوس**» من كتبه في أمر النفس والعقل؛ وإنّ لكل واحد منهما عالماً سوى عالم الآخر، وإنّ تلك العوالم متتالية، بعضها أعلى وبعضها أسفل. وسائر ما قال مما أشبه ذلك. ومن الواجب أن نتصور منها شبه ما ذكرناه، إنّه إنما يريد بعوالم العقل حيّزه[355]. وكذلك بعوالم النفس. لأن للعقل مكاناً وللنفس مكاناً وللباري تعالى مكاناً، بعضها أعلى وبعضها أسفل؛ كما يكون للأجسام. فإنّ ذلك[356] مما يستنكره المبتدئون بالتفلسف، فكيف[357] المرتاضون بها؟ وإنما يريد بالأعلى والأسفل الفضيلة والشرف، لا المكان السطحي. وقوله «عالم العقل» إنما هو، على ما يقال، عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب؛ ويراد بذلك حيز كل واحد منها.

(64) وكذلك ما قاله من إفاضة النفس على الطبيعة،

---

(355) «ا» حيزه؛ «ب» ضره.

(356) «ا» ذلك؛ «ب» كذلك.

(357) «ا» فكيف؛ «ب» فيكون.

وإفاضة العقل على النفس؛ إنما أراد بها إفاضة[358] العقل بالمعونة[359] في حفظ الصور الكلية عند إحساس النفس بمفصّلاتها، والتفصيل عند إحساسها بمجتمعاتها وتحصيلاتها[360] ما يودعه إياها من الصور الدائرة الفاسدة. وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل للنفس. وأراد بإفاضة النفس للطبيعة، ما تفيدها من المعونة، والانسياق نحو ما ينفعها، مما به قوامها؛ ومنه التذاذها والتلطف بها وسائر ما أشبه ذلك.

(65) وأراد برجوع النفس إلى عالمها، عند الانطلاق من محبسها، أنّ النفس ما دامت في هذا العالم فإنّها مضطرة إلى مساعدة البدن الطبيعي، الذي هو محلها، كأنها تشتاق إلى الاستراحة، فإذا رجعت إلى ذاتها، فكأنها أطلقت[361] من محبس مؤذ إلى حيزها الملائم المشاكل لها. وعلى هذه الجهة ينبغي أن يقاس كل ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز. فإنّ تلك المعاني، بدقتها ولطفها، تمنعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكيم أفلاطون ومن سلك سبيله. وإنّ[362] العقل، على ما بيّنه الحكيم أرسطو، في كتبه

---

(358) «ا»؛ «ب» إفادة؛ «د» إفاضة.

(359) «ا» بالمعونة؛ «ب» بالفوية.

(360) «ا» وتحصيلاتها؛ «ب» وتحصيله.

(361) «ا» أطلقت؛ «ب» أطلعت.

(362) «ا» ولان؛ «ب» وان.

في «النفس»، وكذلك الإسكندر، وغيره من الفلاسفة، هو أشرف أجزاء النفس، وإنّه هي بالفعل ناجزة، وبه تعلم الإلهيات، ويعرف الباري، جل ثناؤه. فكأنه أقرب الموجودات إليه شرفاً ولطفاً وصفاءً، لا مكاناً وموضعاً. ثم تتلوه النفس، لأنها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة، إذ لها حواس طبيعية؛ فكأنها[363] متحدة من أحد طرفيها بالعقل، الذي هو متحد بالباري، جل وعز، على السبيل الذي ذكرناه؛ ومن الطرف الآخر[364] متحدة بالطبيعة؛ وكانت الطبيعة تتلوها كيانةً[365] لا مكاناً. فعلى سبيل المثال، وعلى ما يشاكلها مما يعسر وصفها قولاً، ينبغي أن تعلم ما يقوله أفلاطون في أقاويله. فإنّها مهما أجريت هذا المجرى، زالت الظنون والشكوك التي تؤدي إلى القول بأنّ بينه وبين أرسطو اختلافاً في هذا المعنى. ألا ترى إنّ أرسطو، حيث يريد أن يبيّن من أمر النفس والعقل والربوبية حالاً، كيف يجرؤ ويتشدق في القول[366] ويخرج مخرج الألغاز على سبيل التشبيه؟

(66) وذلك في كتابه المعروف «**باثولوجيا**»، حيث يقول:

---

(363) «ا»؛ «ب» فكأنه؛ «د» فكأنها.

(364) «ا» الطرف الآخر؛ «ب» الطرق الآخرة.

(365) «ا» كيانه؛ «ب» كناية.

(366) «ب» الكلام (بان بينه... يتشدق في القول) ناقص.

إنّي ربما خلوت بنفسي كثيراً، وخلعت بدني[367]، فصرت كأنّي جوهر مجرد بلا جسم؛ فأكون داخلاً في ذاتي وراجعاً إليها، وخارجاً من سائر الأشياء سواي؛ فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت[368] متعجباً. فأعلمُ عند ذلك، إنّي من العالم الشريف جزء صغير؛ فإنّي لمُحَيًّا[369] فاعل؛ فلما أيقنت بذلك ترقّيت بذهني من ذلك العالم إلى العالم[370] الإلهي، فصرت كأني هنالك متعلق بها؛ فعند ذلك يلمع[371] لي من النور والبهاء ما يكلّ الألسن عن وصفه، والآذان عن سمعه؛ فإذا استغشي في ذلك النور وبلغت طاقتي، ولم أقوَ على احتماله، هبطت إلى عالم الفكرة؛ فإذا صرت إلى عالم الفكرة[372]، حجبت عني الفكرة ذلك النور، وتذكرت، عند ذلك أخي يرقليطوس[373]، من حيث «أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود إلى عالم العقل». ـ هذا في كلام له

---

(367) «ا»، «ب» ببدني؛ «د» بدني.

(368) «ا» بقيت؛ «ب» ابهت.

(369) «ا»؛ «ب» لمحتوي؛ «د» لمحيا.

(370) «ب» ناقص (الى العالم).

(371) «ا» يبلغ؛ «ب» يلمع.

(372) «ب» ناقص (فاذا صرت إلى عالم الفكرة).

(373) «ا»؛ «ب» ارقليطوس؛ «د» يرقليطوس.

طويل، يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة؛ فيمنعه العقل الكياني[374] عن إدراك ما عنده وإيضاحه.

(67) فمن[375] أراد أن يقف على يسير ما أومأوا إليه، فإنّ الكثير منه عسير وبعيد. فليحفظ ما ذكرناه بذهنه، ولا يتبع الألفاظ متابعة تامّة، لعله يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والألغاز. فإنّهم قد بالغوا واجتهدوا، ومن بعدهم إلى يومنا هذا، ممن لم يكن قصدهم الحق؛ بل كان كدّهم العصبية وطلب العيوب؛ فحرفوا وبدلوا، ولم يقدروا، مع الجهد والعناية[376] والقصد التامّ، على الكشف والإيضاح. فانّا، مع شدة العناية بذلك، نعلم أنّا لم نبلغ من الواجب فيه إلّا[377] أيسر اليسير، لأن الأمر في نفسه صعب ممتنع جداً.

(68) ومما يُظن بالحكيمين، أنهما لا يريانه ولا يعتقدانه، أمر المجازاة والثواب والعقاب. وذلك وهم فاسد بهما. فإنّ أرسطو صرح بقوله إنّ المكافأة واجبة في الطبيعة. ويقول في رسالته التي كتبها إلى والدة الإسكندر، حين بلغها بغيُه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها. وأول تلك الرسالة: «فأما شهود اللّه في أرضه التي هي الأنفس العالمة،

---

(374) «ا» الكياني؛ «ب» الكتابي.

(375) «ا» فمتى؛ «ب» فمن.

(376) «ا» والعناد؛ «ب» والعنا؛ «د» والعناية.

(377) «ا»؛ «ب» ناقص (الا).

فقد تطابقت على الإسكندر العظيم من أفضل الأخيار الماضين؛ وأما الآثار الممدوحة، فقد رسمت له في عيون أماكن الأرض وأطراف مساكن الأنفس، بين مشارقها ومغاربها[378]؛ ولن يؤتي اللّه أحداً ما أتاه الإسكندر، إلّا من اجتباء واختيار؛ والخير من اختاره اللّه تعالى. فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار؛ ومنهم من خفيت تلك فيه. والإسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل، وأحسنهم ذكراً وأحمدهم حيوة، واسلمهم وفاة. يا والدة اسكندر، إنْ كنت مشفقة على العظيم إسكندر، فلا تكسبنّ ما يبعدك عنه، ولا تجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه، حين الالتقاء في زمرة الأخيار، واحرصي على ما يقربك منه؛ وأوّل ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر القرابين في هيكل زيوس»[379].

(69) فهذا، وما يتلوه من كلامه، يدل دلالة واضحة على أنّه كان يوجب المجازاة معتقداً. وأما أفلاطون، فإنّه أودع آخر كتابه في «**السياسة**» القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم، والعدل، والميزان، وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال، خيرها وشرها.

(70) فمن تأمل ما ذكرناه من أقاويل هذين الحكيمين، ثم لم يعرّج على العناد والصراع، أغناه ذلك عن متابعة

---

(378) «ب» ناقص (وأطراف... ومقاربها).

(379) «ا» ريوس؛ «ب» ايوس؛ «د» ديوس.

الظنون الفاسدة، والأوهام المدخولة، واكتساب الوزر، بما ينسب إلى هؤلاء الأفاضل، مما هم منه براء وعنه بمعزل.

(71) وعند[380] هذا الكلام نختم القول فيما رمنا بيانه، من الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس.

(72) والحمدللّه حقَّ حمده[381]، والصلوات على النبي محمد، خير خلقه، وعلى الطاهرين من عشرته، والطيبين من ذريته آمين.

---

(380) «ا» وعند «ب» وعندهم.

(381) «ا» حق حمده؛ «ب» كفا حقه.

مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المُعلّم الثاني أبي نصر محّمد بن محّمد بن طرخان بن اوزلغ الفارابي في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم «بالحروف»، وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب «ما بعد الطبيعة»

(1) قال قصدنا في هذه المقالة هو(382): أن ندلّ على الغرض الذي يشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس المعروف «**بما بعد الطبيعة**»، وعلى الأقسام الأولى، التي هي(383) له، إذ كثير من الناس سبق إلى وهمهم إلى فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو(384) القول في الباري سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر ما يناسبها، وإنّ علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه. فلذلك، نجد أكثر الناظرين فيه يتحّير ويضلّ، إذ نجد أكثر الكلام فيه خالياً عن هذا الغرض، بل

(382) «ا» هو؛ «ب» ناقص.

(383) «ا» هي؛ «ب» ناقص.

(384) «ا» ومضمنه هو؛ «ب» ومضمونه هو.

لا نجد فيه كلاماً خاصّاً بهذا الغرض إلّا الذي في المقالة الحادية عشرة منه التي عليها علامة اللام.

(2) ثم، لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر الكتب، بل إنْ وجد فلمقالة اللام للاسكندر غير تامّ ولثامسطيوس تامّاً. وأما المقالات الأخر فإما إن لم تشرح وأما إن لم تبق إلى زماننا على أنّه قد يظنّ[385] إذا نظر في كتب المتأخّرين من المشّائين أنّ الاسكندر كان قد فسّر الكتاب على التمام.

(3) ونحن نريد أن نشير إلى الغرض الذي فيه وإلى الذي يشتمل عليه كل مقالة منه.

(4) فنقول: إنّ العلوم منها جزئية ومنها كلّية. والعلوم الجزئية، هي التي موضوعتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات، ويختصّ نظرها بأعراضها الخاصّة لها مثل، علم الطبيعة فإنّه ينظر[386] في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحّرك ويتغيّر ويسكن عن الحركة ومن جهة ماله[387] من مبادئ ذلك ولواحقه. وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصّة بها والإضافات الواقعة فيها في مباديه ولواحقه ومن جهة ما هو كذلك. وعلم الحساب

---

(385) «ا» قد يظنّ؛ «ب» ناقص.

(386) «ا» فانه ينظر؛ «ب» ينظر.

(387) «ا» ما هي؛ «ب» ما له.

في العدد. وعلم الطبّ في الأبدان الإنسانية من جهة ما تصح وتمرض[388]. وغير ذلك من العلوم الجزئيّة، وليس لشيء منها النظر فيما يعمّ جميع الموجودات.

(5) وأما العلم الكلّي، فهو الذي ينظر في الشيء العامّ لجميع الموجودات مثل، الوجود والوحدة وفي أنواعه ولواحقه، وفي الأشياء التي لا تعرض بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل، التقدم والتأخّر والقّوة والفعل والتامّ والناقص وما يجري مجرى هذه؛ وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء الذي ينبغي أن يسمّى باسم اللّه جلّ جلاله. وينبغي أن يكون العلم الكلّي علماً[389] واحداً، فإنّه لو كان علمان كلّيان لكان لكل[390] واحد منهما موضوع خاصّ؛ والعلم الذي له موضوع خاصّ وليس يشتمل على[391] موضوع آخر هو علم جزئي فكلا العلمين جزئيان وهذا خلف. فإذن، العلم الكلّي واحد فينبغي أن يكون العلم الإلهي داخلاً في هذا العلم، لأن اللّه مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود. فالقسم الذي يشتمل منه على إعطاء مبدأ الموجود ينبغي أن يكون هو العلم الإلهي، لأنّ[392]

---

(388) «ا» هو؛ «ب» وتمرض.

(389) «ا» علما؛ «ب» ناقص.

(390) «ا» فلكل؛ «ب» لكان لكل.

(391) «ا» ناقص؛ «ب» على.

(392) «ا» ناقص؛ «ب» فلان؛ «د» لان.

هذه المعاني ليست خاصّة بالطبيعيات بل هي أعلى من الطبيعيات. عموماً فهذا العلم أعلى من علم الطبيعة وبعد علم الطبيعة، فلهذا واجب أن يسمّى علم ما بعد الطبيعة. والعلم التعاليمي وإن كان أعلى من علم الطبيعة إذا كانت موضوعاته متجرّدة عن الموادّ فليس ينبغي أن يسمّى علم ما بعد الطبيعة، لأن تجرُّد موضوعاته عن الموادّ وهمي لا وجودي، وأما في الوجود فليس لها وجود إلّا في الأمور الطبيعيّة، واما موضوعات هذا[393] العلم فمنها ما ليس[394] له وجود البتّة في الطبيعيات لاوهمي ولا حقيقي، وليس إنما جرّدها الوهم عن الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها إنما مجردة، ومنها ما يوجد في الطبيعيات وإن كان يتوهّم مجرداً عنها ولكن ليس يوجد فيها[395] بذاتها بحيث لا يتعرّى عنها وجودها ويكون أموراً قوامها بالطبيعيات بل يوجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من الأمور المفارقة بالحقيقة أو المفارقة بالوهم. فإذن، العلم المستحق بأن[396] يسمّى بهذا الاسم هو هذا العلم، فهو إذن وحده دون سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة. والموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه

(393) «ا» هذا؛ «ب» ناقص.
(394) «ا» وليس؛ «ب» ناقص.
(395) «ا» فيها؛ «ب» منها.
(396) «ا» بان؛ «ب» الذي.

في العموم وهو الواحد، ولكنه لما كان علم المتقابلات واحداً ففي هذا العلم أيضاً النظر في العدم والكثرة ثم بعد هذه الموضوعات وتحقيقها ينظر في الأشياء التي تقوم منها مقام الأنواع، كالمقولات العشر للموجود، وأنواع الواحد كالواحد بالشخص، والواحد بالنوع، والواحد بالجنس، والواحد بالمناسبة، وأقسام كل واحد من هذه، وكذلك في أنواع العدم والكثير، ثم في لواحق الموجود كالقوّة والفعل، والتمام والنقصان، والعلّة والمعلول، ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتساوي والموافقة والموازاة والمناسبة وغير ذلك، ولواحق العدم والكثير، ثم في مبادئ كل واحد من هذه ويتشعّب ذلك وينقسم إلى أن يبلغ موضوعات[397] العلوم الجزئية وينتهي هذا العلم وتتبيّن فيه مبادئ جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعتها.

(6) فهذه جميع الأشياء التي نبحث عنها في هذا العلم:

(7) المقالة الأولى من هذا الكتاب: تشتمل على شبه الصدر[398] والخطبة للكتاب في ابانة أنّ أقسام العلم العلل كلها ينتهي إلى علّة أولى[399].

(8) المقالة الثانية: تشتمل على تعديد مسائل عويصة في

(397) «ا» موضوعات؛ «ب» إلى موضوعات.

(398) «ا» شبيه بالصدر؛ «ب» شبه الصدر.

(399) (ا» أولى؛ «ب» أعلى.

هذه المعاني، وابانة وجه التعويض فيها، وإقامة[400] الحُجج المتقابلة عليها ليكون للذهن تنبيه[401] على نحو الطلب.

(9) المقالة الثالثة: تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وهي المعاني التي ينظر فيها والأعراض الخاصّة به وهي التي عددناها.

(10) المقالة الرابعة: تشتمل على تفصيل ما يدلّ عليه بكل واحد من الألفاظ الدالّة على موضوعات هذا العلم وأنواع موضوعاته ولواحقها بالتواطؤ كانت أو بالتشكيك[402] أو بالاشتراك الحقيقي.

(11) المقالة الخامسة: تشتمل على إبانة الفصول الذاتية بين العلوم النظرية الثلاثة التي هي الطبيعية والرياضية والإلهية، وإنّها ثلاثة فقط. وتعريف أمر العلم الإلهي أنّه داخل في هذا العلم بل[403] هو هذا العلم بوجه ما، فإنّ له النظر في الهوية التي تقال بالذات لا في الهوية التي تقال بالعرض، وإنّها كيف تشارك الجدل وصناعة المغالطين.

(12) المقالة السادسة: تشتمل على تحقيق القول في الهوية التي تقال بالذات ولا سيّما في الجوهرية وتفصيل

---

(400) «ا» إقامة؛ «ب» وقيام وحبة.

(401) «ا» تنبيه؛ «ب» منبها.

(402) «ا» كانت أو بالتشكيك؛ «ب» وبالتشكيك.

(403) «ا» العلم بل؛ «ب» ناقص.

أقسام الجوهر، وإنّها[404] هيولى وصورة ومرّكب، وإنّ الحد الحقيقي إن كان للموجودات[405] فلأيّ الموجودات. فإنْ كان للجوهر فلأي الجواهر[406]، وكيف تحدّ بالمركّبات، وأيّ الأجزاء يوجد في الحدود وأيّ الصور يفارق وأيها لا يفارق وأن[407] لا وجود للمثل.

(13) المقالة السابعة: تشتمل على جوامع هذه المقالة، وإتمام القول في الصور الأفلاطونية[408]، وغناء المتكوّنات عنها في التكوّن، وتحقيق القول في حدود المفارقات إذا وجدت وإنْ حدودها[409] ذواتها.

(14) المقالة الثامنة: في القوة والفعل، وفي تقدّم المتقدُّم منهما.

(15) المقالة التاسعة: في الواحد والكثير والغير والخلاف والضدّ.

(16) المقالة العاشرة: في تمييز ما بين مبادئ هذا العلم وعوارضه.

(17) المقالة الحادية عشرة: في مبدأ الجوهر والوجود

---

(404) «ا» وانه؛ «ب» وانه؛ «د» وانها.

(405) «ا» ناقص؛ «ناقص»؛ «د» ان كان للموجودات.

(406) «ا» الجواهر؛ «ب» جوهر.

(407) «ا) وانه؛ «ب» وايها؛ «د» وان.

(408) «ا» الاأفلاطونية؛ «ب» الأفلاطونية.

(409) «ا» حدودها؛ «ب» وجودها.

كله وإثبات هويته، وإنّه عالم بالذات[410] حقّ الذات، وفي الموجودات المفارقة التي بعده، وفي كيفية ترتيب وجود الموجودات عنه.

(18) المقالة الثانية عشرة: في مبادئ الطبيعيات والتعليميات.

(19) هذه هي الإبانة عن غرض هذا الكتاب وعن أقسامه.

(410) «ا» الذات؛ «ب» بالذات.

مقالة في معاني العقل
للمعلّم الثاني الفارابي

(1) اسم العقل يقال: على أشياء كثيرة، الأول[411] الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنّه عاقل. الثاني العقل الذي يردّده المتكلّمون على ألسنتهم فيقولونَ هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل. والثالث العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «**البرهان**». والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «**الأخلاق**». والخامس العقل الذي يذكره في كتاب «**النفس**». والسادس العقل الذي يذكره في كتاب «**ما بعد الطبيعة**».

(2) أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنّه عاقل، فإنّ مرجع ما يعنون به هو إلى التعقُّل[412]، وذلك انهم ربما قالوا في مثل معونة أنّه كان عاقلاً وربما امتنعوا أن يسمّوه عاقلاً. ويقولون إنّ العاقل محتاج إلى دين والدين عندهم هو الذي يظنّون أنّه الفضلية. هؤلاء إنّما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيّد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من

(411) «ا» أحدها؛ «ب» الأوّل.

(412) «ا» التعقل؛ «ب» العقل.

خير أو يجتنب من شر، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيّد الرويّة في استنباط[413] ما هو شرّ بل يسمّونه ماكراً أو داهياً وأشباه هذه[414] الأسماء. وجودة الرويّة في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقّل[415]. فهؤلاء إنما يعنون بالعقل المعنى الكلّي ما يعنيه أرسطوطاليس بالتعقّل، وأما من سمّى معونة عاقلاً، فإنّه أراد به جودة الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب على الإطلاق. وهؤلاء متى وقفوا[416] في أمر معونة أو أمثاله بأن يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسّمون بهذا الاسم من كان شريراً، وكان يستعمل جودة رويّته فيما هو عندهم شر توقّفوا وامتنعوا من تسميته عاقلاً[417]؛ فإذا سئلوا عمن يستعمل جودة رويّته في فعل الشرّ هل يسمّى داهياً أو ماكراً أو ما أشبه هذه الأسماء لم يمنعوه هذا الاسم. فمن قول هؤلاء يلزم أيضاً أن يكون العاقل إنما يكون عاقلاً مع جودة رويّته إذا كان فاضلاً يستعمل جودة رويّته في الأفعال الفضيلة لتفعل، وفي الأفعال الرذيلة لتجتنب وهذا هو المتعقّل[418]. فالجمهور لما كانوا فيما[419] يعنونه بهذا الاسم

---

(413) «ا» في استنباط؛ «ب» واستنباط.

(414) «ا» هذين من؛ «ب» هذه.

(415) «ا»عقل؛ «ب» تعقل.

(416) «ا» متى تواقفوا؛ «ب» من وقفوا.

(417) «ا» عاقلاً؛ «ب» ناقص.

طائفتين: طائفة تعطي من قبل نفسها، أنّ العاقل ليس يكون عاقلاً ما لم يكن له دين، وإنّ الشرير وإن بلغ في جودة الروية في استنباط الشرور ما بلغ لم يسمّوه عاقلاً. والطائفة الأخرى التي تسمّى الإنسان لجودة رويتّه فيما ينبغي أن يفعل بالجملة عاقلاً، فإنّها متى روجعت فيمن هو شرير وله جودة رويّة فيما ينبغي أن يفعل من شر هل يسمونه عاقلاً توقّفوا وامتنعوا صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالعاقل إلى معنى المتعقّل[420]. ومعنى التعقل عند أرسطوطاليس هو: جودة[421] الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضلية في حين ما يفعل وعارضه[422] وإذا كان مع ذلك فاضلاً.

(3) وأمّا العقل الذي يردّده المتكلّمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء: هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل، فإنما يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع، فإنّ بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه العقل. وأنت تتبين[423] ذلك متى

(418) «ا» العقل؛ «ب» التعقل؛ «د» المتعقل.

(419) «ا» فيمن؛ «ب» فيما.

(420) «ا» المتعقل؛ «ب»التعقل.

(421) «ا» الجيد؛ «ب» جودة.

(422) «ا» وعارض؛ «ب» وعارض؛ «د» وعارضه.

استقريت شيئاً شيئاً مما يتخاطبون فيه وبه أو مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة.

(4) وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «**البرهان**»، فإنّه إنما يعني به قّوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدَّمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت. فإنّ هذه القّوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتامُّل أصلاً. واليقين بالمقدّمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها، وتلك المقدّمات هي مبادئ العلوم النظرية.

(5) وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق»، فإنّه يريد به جزءَ النفس الذي يحصل(424) بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الأمور، وعلى(425) طول تجربة شيءٍ شيءٍ ما هو في جنس من(426) الأمور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدَّمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب. فإنّ ذلك الجزء من النفس سمّاه العقل في المقالة السادسة من كتاب

(423) «ا» تتبين؛ «ب» تتبين؛ «د» تبين.

(424) «ا» يحصل فيه؛ «ب» يحصل فيه؛ «د» يحصل.

(425) «ا» وعلى؛ «ب» على.

(426) «ا» ناقص؛ «ب» من.

«الأخلاق». والقضايا التي تحصل للإنسان بهذا الوجه وفي ذلك الجزء من أجزاء النفس هي مبادئ المتعقّل، والداهي فيما سبيله أن يستنبط من الأمور الإرادية التي من شأنها أن تؤثر أو تجتنب. ونسبة هذه القضايا إلى ما يستنبط بالتعقّل كنسبة(427) تلك القضايا الأول التي هي مذكورة في كتاب «**البرهان**» إلى ما يستنبط بها؛ وكما أنّ تلك المبادئ لأصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شأنه من الأمور النظرية أن يعلم ولا يغفل كذلك هذه المبادئ للمتعقّل والداهي فيما شأنه أن يستنبط من الأمور الإرادية العلمية. وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب «**الأخلاق**» يتزيّد مع الإنسان طوالَ عمره فتتمكن فيه تلك القضايا وينضاف إليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدّم قبل. ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سمّاه عقلاً تفاضلاً متفاوتاً، ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الأمور صار إذا رأى [ذا رأي] في ذلك الجنس. ومعنى ذي الرأي هو الذي إذا أشار بشيءٍ ما قُبل رأيهُ ذلك من غير أن يُطالَب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون مشوراته مقبولة وإن لم يقم على شيء منها برهاناً. ولذلك، قلّما يصير الإنسان بهذه إلّا إذا شاخ لأجل حاجة هذا الجزء من النفس إلى طوال التجارب الذي ليس يكون إلّا في طوال الزمان

(427) «ا» بالتعقل كنسبة؛ «ب» بالعقل نسبة.

ولأن يتمكّن فيه من تلك القضايا. والمتكلّمون يظنّون بالعقل الذي يردّدونه فيما بينهم انه هو العقل الذي ذكره أرسطوطاليس في كتاب «**البرهان**» ونحوَ هذا يؤُمون. ولكنك، إذا استقريت ما يستعملونه من المقدّمات الأول تجدها كلَّها مقدَّمات مأخوذة من بادي الرأي المشترك، فلذلك، صاروا يؤمُّون شيئاً ويستعملون غيره.

(6) أما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «**النفس**»، فإنه جعله على أربعة أنحاء: (1) عقل بالقوّة؛ (2) وعقل بالفعل؛ (3) وعقل مستفاد؛ (4) وعقل فعال. والعقل الذي هو بالقوة، هو نفس ما أو جزء نفس أو قّوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدّة أو مستعدّة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها[428] وصورها دون موادّها، فتجعلها كلَّها صورةً لها. وتلك الصورة المنتزعة عن الموادّ ليست منتزعة عن موادّها التي فيها وجودها إلّا أن تصير صوراً في هذه الذات. وتلك الصور المنتزعة عن موادّها[429] الصائرة صوراً في هذه الذات، هي[430] المعقولات، ويشتق لها هذا الاسم من اسم[431] تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات،

---

(428) «ا» ناقص؛ «ب» كلها.

(429) «ا» المواد؛ «ب» المواد؛ «د» موادها.

(430) «ا» تسمى؛ «ب» هي.

(431) «ا» ناقص؛ «ب» اسم.

فصارت صوراً صوراً لها. وتلك الذات شبيهة بمادّة تحصل فيها صور، إلّا أنك[432] إذا توهّمت مادة جسمانية مثل شمعة ما فانتقش[433] فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصور في سطحها وعمقها، واحتوت تلك الصورة على المادّة بأسرها حتى صارت المادّة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة قرب وهمك من تفهّم معنى حصول صورة الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادّةً وموضوعها لتلك الصورة. وتفارق سائر الموادّ الجسمانية بأنّ الموادّ الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها. وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميّزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة، وللصور التي فيها ماهية منحازة، بل هي الذات نفسها[434] تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعّبة أو مدوّرة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها، فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة. فعلى هذا المثال، ينبغي أن

(432) «ا» الأشياء؛ «ب» الا انك.

(433) «ا» نقش؛ «ب» فانتقش.

(434) «ا» بعينها؛ (ب) نفسها.

تتفهّم[435] حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سمّاها أرسطوطاليس في كتاب «**النفس**» عقلاً بالقّوة، فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة.

(7) فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه صارت تلك الذات عقلاً بالفعل. فهذا معنى العقل بالفعل، فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن الموادّ صارت تلك المعقولات معقولاتٍ بالقّوة. فهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صور لتلك الذات. وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات، فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعين. ومعنى قولنا فيها: انها عاقلة ليس هو[436] شيئاً غير أنّ المعقولات صارت صوراً لها على أنّها صارت هي بعينها تلك الصور. فإذن، معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه[437].

(8) والمعقولات التي كانت بالقّوة معقولات، فهي من قبل أن تصير معقولات بالفعل هي صور في موادّ هي من خارج النفس. وإذا حصلت معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي صور في موادّ، فوجودها في نفسها ليس

---

(435) «ا» يفهم؛ «ب» تتفهم.

(436) «ا» ليس هو؛ «ب» ليست هي.

(437) «ا» بعينه؛ «ب» نفسه.

وجودها من حيث هي معقولات بالفعل[438]، ووجودها في نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها فهي مرة أين ومرة متى ومرة ذات وضع وأحياناً هي كم وأحياناً هي مكيّفة بكيفيات جسمانية وأحياناً تفعل وأحياناً تنفعل. وإذا حصلت معقولات بالفعل، ارتفع عنه كثير من تلك المقولات الأخر، فصار وجودها وجوداً ليس ذلك الوجود إذ صارت هذه المقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاءٍ[439] غير تلك الأنحاء. مثال ذلك الأين المفهوم فيها، فإنك إذا تأمّلت معنى الأين فيها، إما أن لا تجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلاً، وإما أن تجعل اسم الأين بفهمك فيها معنى آخر، وذلك المعنى على نحو آخر.

(9) فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحدَ موجودات العالم، وعدّت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات. وشأن الموجودات كلها أن تُعقل وتحصل صوراً لتلك الذات، فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن تعقل أيضاً، فيكون الذي يُعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل لأجل أنّ معقولاً[440] ما قد صار صورة له. وقد

---

(438) «ا» معقولات بالفعل؛ «ب» صور في كل مواد.

(439) «ا» أنحاء أخر؛ «ب» أنحاء.

(440) «ا» معقولاً ـ صار «ب» معقولات صارت.

يكون عقلاً بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط وبالقوّة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل. فإذا حصل له المعقول الثاني صار عقلاً بالفعل بالمعقول الأول وبالمعقول الثاني، أما إذا حصل عقلاً بالفعل بالإضافة إلى المعقولات كلها وصار أحد الموجودات بأن صار هو المعقولات بالفعل، فإنه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته بل إنما يعقل ذاته[441]. وبيّن أنه إذا عقل ذاته من حيث ذاته عقل بالفعل لم يحصل له بما عقل من ذاته شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده، وهو معقول بالفعل. بل يكون قد عقل من ذاته موجوداً ما وجوده وهو معقول هو وجوده في ذاته. فإذن تصير هذه الذات معقولة بالفعل وإن لم تكن فيما قبل أن تعقل معقولة بالقوّة[442]، بل كانت معقولة بالفعل إلّا أنها عقلت بالفعل على أنّ[443] وجودها في نفسها عقل بالفعل ومعقول بالفعل على خلاف ما عُقلت هذه الأشياء بأعيانها أوّلاً. فإنّه عقلت أولاً على أنها انتزعت عن موادّها التي كان فيها وجودها وعلى أنّها كانت معقولات بالقوّة، وعُقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدّم بل وجودها مفارق

(441) «ا» يعقل ذاته من حيث ذاته؛ «ب» يعقل ذاته.

(442) «ا» بالقوة؛ «ب» بالفعل.

(443) «ا» ان؛ «ب» ناقص.

لموادّها على أنها صور لا في موادّها وعلى أنها معقولات بالفعل. فالعقل بالفعل متى عقَلَ المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنّا نقوله أولاً أنّه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد. فإذا كانت ههنا موجودات هي صور لا في موادّ ولم تكن فقط صوراً في موادّ، فإن تلك إذا عُقلت صارت موجودة وهي معقولة الوجود الذي كان لها من قبل أن تعقل. فإنّ قولنا أن يُعقل الشي أولاً أن تنتزع الصور التي في الموادّ عن موادّها وتصير لها وجوداً آخر غير وجودها الأول.

(10) فإذا كانت ههنا أشياء هي صور لا مواد لها، لم تحتج تلك الذات إلى أن تنتزعها عن موآد[444] أصلاً، بل تصادفها منتزعة فتعقلها على مثال ما تصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في موآدها، فتعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلاً ثانياً هو وجودها الذي كان لها من قبل أن تعقل بهذا العقل. وهذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لا في موادّها، إذا عُقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لنا. فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا[445] بالفعل عقل هو

---

(444) «ا» مواد؛ «ب» موادها.

(445) «ا» هو فينا؛ «ب» هو منا.

القول بعينه في تلك الصور التي ليست في موادّها ولا كانت فيها أصلاً. فإنّ الوجه الذي به نقول فيما هو فينا بالفعل عقل إنّه فينا، فعلى ذلك المثال، ينبغي أن يقال في تلك الصور إنها في العالم، وتلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل أو جلها، ويحصل العقل المستفاد، فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد. والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك، ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل، والعقل الذي بالفعل شبيه بموضوع ومادّة للعقل المستفاد. والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات فتلك الذات شبيه مادة، فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية. ومن قبل ذلك كانت تترقّى قليلاً قليلاً إلى أن تفارق المواد شيئاً شيئاً وقليلاً قليلاً بأنحاء[446] من المفارقة متفاضلة، فإنْ كانت الصور التي لا في مادة أصلاً ولم تكن ولا تكون في مادّة أصلاً متفاضلة في الكمال والمفارقة كان لها ترتيب ما في الوجود؛ وإنّ ما كان[447] أكملها على هذا الطريق صورة لما هو انقص إلى أن تنتهي إلى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم

(446) «ا» ناقص؛ «ب» بانحاء- متفاضلة.

(447) «ا» ويؤمل ان كان؛ «ب» وان ما كان.

لا تزال تنحطّ حتى تبلغ إلى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية، ثم من بعد ذلك إلى الطبيعة ثم لاتزال تنحط إلى أن تبلغ إلى صور الاسطقسات التي هي أخسّ الصور في الوجود وموضوعها أخسّ الموضوعات وهي المادة الأولى. فإذا ارتفعت من المادة الأولى رتبة رتبة، فإنما ترتقي إلى الطبيعة التي هي صور جسمانية في موآد هيولانية إلى أن تترقى إلى تلك الذات ثم إلى ما فوق ذلك حتى إذا انتهى إلى العقل المستفاد انتهى إلى ما هو شبيهه بالنجوم. والحدّ الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنسب إلى الهيولى والمادّة وإذا ارتقى منه وإنما يرتقي إلى أول رتبة الموجودات المفارقة وأول رتبته رتبة العقل المستفاد.

(11) وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب «**النفس**»، هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة. ومعنى الظلمة هو الاشفاف بالفعل. ومعنى الاشفاف هو الاستنارة عن محاذاة منير، فإذا حصل الضوء في البصر وفي الهواء وما جانسه صار البصر

بما حصل فيه من الضوء بصيراً بالفعل، وصارت الألوان مرئِّية بالفعل. بل نقول إنّ البصر ليس إنما صار بصيراً بالفعل بأن حصل فيه الضوء والاشفاف بالفعل؛ بل لأنه إذا حصل له الاشفاف بالفعل حصلت فيه صور المرئيّات في البصر صار بصيراً بالفعل، ولأنه توصَّل[448] قبل ذلك بشعاع الشمس أو غيره ان صار مشفّاً بالفعل وصار الهواء المماّس له أيضاً مشفّاً[449] بالفعل. صار حينئذ ما هو مرئي بالقّوة مرئياً بالفعل، فالمبدأ الذي به صار البصر بصيراً بالفعل بعد ان كان بصيراً بالقوة وصارت المبصرات التي كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل للاشفاف الذي حصل في البصر عن الشمس. فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر. وذلك الشيء يعطي إياه العقل الفعّال فيصير مبدأً به تصير المعقولات التي كانت بالقوة معقولات له بالفعل، وكما أنّ الشمس هي التي تجعل العين بصيرة بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقّوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولاتُ معقولات بالفعل.

---

(448) «ا» توصل؛ «ب» تودي.

(449) «ا» مشفا؛ «ب» شفافا.

والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد، وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولاتزال إلّا أنّ وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل. وذلك أنّ الاخس في العقل الذي بالفعل كثيراً ما يترتب فيكون أقدم من الأشرف من قبل أن ترقّينا نحن إلى الأشياء التي هي أكمل وجوداً. وكثيراً ما يكون من الأشياء التي هي انقص وجوداً على ما تبيّن في كتاب «**البرهان**» إذ كنا إنما نترقّى عن الاعرف عندنا إلى ما هو مجهول، وما هو أكمل وجوداً في نفسه هو أجهل عندنا أعني: إنّ جهلنا به أشدّ فلذلك نضطر إلى أن يكون ترتيب الموجودات في العقل الذي بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعّال. والعقل الفعّال يعقل أولاً من الموجودات الأكمل فالأكمل، فإنّ الصور التي هي اليوم في موادّ هي في العقل الفعّال صور منتزعة لا إنّها كانت موجودة في موآد فانتزعت بل لم تزل تلك الصور فيه وإنما اتحدت(450) في أمر المآدة الأولى وسائر الموادّ بأن أعطيت الصور التي في العقل الفعال. والموجودات، التي قصد إيجادها قصداً أولاً فيما لدينا، وهي تلك الصور، غير أنها لما لم يكن إيجادها هنا إلّا في الموادّ كوّنت هذه الموادّ وهذه الصور في العقل الفعّال غير

---

(450) «ا» احتذى؛ «ب» احتذى؛ «د» اتحدت.

منقسمة وهي في المادة منقسمة. وليس يستنكر أن يكون العقل الفعال هو غير منقسم، أو يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطي المادة أشباه ما في جوهره فلا تقبله المادة إلّا منقسماً. وهذا[451] قد بيّنه أرسطوطاليس في كتاب «**النفس**» أيضاً.

(12) تمّت المقالة والحمد لواهب الخير والعاصم عن الضلالة.

(451) «ا» وهذا شيء؛ «ب» وهذا شيء؛ «د» وهذا.

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة لأبي نصر الفارابي فيما ينبغي أن يقدّم قبل تعلّم الفلسفة

(1) قال أبو نصر الفارابي: الأشياء التي يحتاج إلى تعلُّمها ومعرفتها قبل تعلُّم الفلسفة التي أخذت عن أرسطو فهي تسعة أشياء :

(2) الأول منها: أسماء الفِرَق التي كانت في الفلسفة. والثاني: معرفة غرضه في كل واحد من كتبه. والثالث: المعرفة بالعلم الذي ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة. والرابع: معرفة الغاية التي يقصد(452) إليها تعلّم الفلسفة. والخامس: معرفة السبيل التي يسلكها مِن أراد الفلسفة. والسادس: المعرفة بنوع كلام أرسطو كيف يستعمله في كل واحد من كتبه. والسابع: معرفة السبب الذي دعا أرسطو إلى استعمال الأغماض في كتبه. والثامن: معرفة الحال التي

(452) «ا» بقصد؛ «ب» تقصد.

يجب[453] أن يكون عليها الرجل، الذي يوجد عنده علم الفلسفة. والتاسع: الأشياء التي يحتاج[454] إليها من أراد تعلّم كتب أرسطو.

(3) فاما أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة فمشتقّة[455] من سبعة أشياء: أحدها من اسم الرجل المعلّم للفلسفة. والثاني من اسم البلد الذي كان مبدأً ذلك المعلّم[456]. والثالث من اسم الموضع الذي كان يعلّم فيه. والرابع من التدبير الذي كان يتدبّر به. والخامس من الآراء التي كان يراها أهلها في الغاية التي يقصد إليها في تعلّم الفلسفة. والسابع من الأفعال التي كانت تظهر عنه في تعلّم الفلسفة.

(4) فأما الفرقة التي سمّيت من اسم[457] الرجل المعلّم للفلسفة، ففرقة أصحاب فوثاغورس. وأما الفرقة المسماة من اسم البلد الذي كان منه الفيلسوف ففرقة أصحاب ارسطيفوس الذي من أهل قورينا. وأما الفرقة المسمّاة من اسم الموضع الذي كان يعلّم[458] فيه الفلسفة ففرقة أصحاب كروسيفس وهم أصحاب الرواق وانما سُمّوا بذلك لأن تعلّمهم كان في

---

(453) «ا» يجب؛ «ب» تجب.

(454) «ا» يحتاج؛ «ب»تحتاج.

(455) «ا» فمشتقة؛ «ب» فمشتق.

(456) «ا» المعلّم؛ «ب» العلم؛ «د» يعلّم؛ «ذ» يتعلم.

(457) «ا» اسم؛ «ب» أسماء.

(458) «ا» يعلّم؛ «ب» يتعلم.

رواق هيكل اثينه. وأما الفرقة التي سُمّيت من تدبير أصحابها وأخلاقهم ففرقة أصحاب ديوجانس ويُعرفون بالكلاب لأنهم كانوا يرون اطراح الفرائض المفترضة في المدن على الناس ومحبّة أقاربهم وإخوانهم وبغضة غيرهم من سائر الناس وإنما يوجد هذا الخلق للكلاب فقط. وأما الفرقة المسّماة من الآراء التي كانت يراها أصحابها في الفلسفة فهي الفرقة التي تنسب(459) إلى فورُن وأصحابه وتسمّى(460) المانعة لأنهم يرون منع الناس من العلم. وأما الفرقة التي سمّيت من الآراء التي كان يراها أهلها في الغاية التي يقصد اليها في تعلّم الفلسفة فهي الفرقة المنسوبة إلى أفيغورُس وأصحابه وتدعى(461) فرقة اللّذة، وذلك أنّ هؤلاء كانوا يرون أن غاية الفلسفة المقصود إليها هي اللّذة التي تتبع معرفتها. وأما الفرقة المسّماة من الأفعال التي كانت تظهر من أصحابها فالمشّاؤون وهم أصحاب أرسطو وأفلاطون وذلك أن هذين كانا يعلّمان وهما يمشيان كيما يرتاض البدن مع رياضة النفس.

(5) وأما كتبه: فمنها جزئية، وهي التي يتعلّم منها معنى واحد فقط، ومنها كّلية، ومنها متوسّطة بين الجزئية والكلّية. والجزئية من كتبه هي رسائله، وأما الكلي فبعضها تذاكير

(459) «ا» تنسب؛ «ب» ينسب.

(460) «ا» وتسمى؛ «ب» ويسمى.

(461) «ا» وندعى؛ «ب» ويدعى.

يتذكّر بقراءَتها ما قد عرف من علمه، وبعضها يتعلم منها الفلسفة التي بعضها خاصّية وبعضها عامّية. والخاصّية من كتبه بعضها يتعلّم منه أمور الإلهية ومنها ما يتعلم منه أمور طبيعية ومنها ما يتعلّم منها الأمور التعليمية. فالكتب[462] التي يتعلّم منها الأمور الطبيعية، فمنها ما يتعلّم منها الأمور العّامة لجميع الطبائع، ومنها ما يتعلّم منها الأمور التي تخص كل واحد من الطبائع. والكتاب الذي يتعلّم منه الأمور العامّة لجميع الطبائع هو كتابه المسّمى «**سمع الكيان**»، فإنه يعلّم في هذا المكان معرفة المبادئ التي لجميع الأشياء التي هي بمنزلة المبادئ ومعرفة الأشياء اللاحقة بهذه والأشياء التي هي بمنزلة اللاحقة. وأما المبادئ فهي العنصر والصورة وما أشبه المبادئ وليست كذلك بالحقيقة بل بالتقريب. وأما اللاحقة للمبادئ فالزمان والمكان، وأما الشبيه باللاحقة فالخلاء وما لانهاية له. وأما الكتب التي يتعلّم منها الأمور الخاصّة لكل واحد من الطبائع، فبعضها يعلّم فيه معرفة الأشياء التي لا كون لها، وبعضها يعلّم فيه معرفة الأشياء المكوّنة. فأما الأشياء التي لا كون لها[463]، فبعض علمها عامّي لجميعها، وبعضها خاصّي لجميعها. والأشياء المكوّنة فأما العلم بجميعها فالاستحالة والحركة وأمر الاستحالة يتعلم من كتابه

(462) «ا» فالكتب؛ «ب» فالكتاب.

(463) «ا» فاما لا كون له؛ «ب» فاما الأشياء ـ لها.

«**الكون والفساد**»، وأما أمر الحركة فيتعلّم من المقالتين[464] الأخيرتين من كتابه «في السماء». وأما ما يخصّ كل واحد منها فمنها ما يخصّ البسيطة ومنها ما يخصّ المركّبة. والأشياء التي تخصّ البسيطة من الطبائع تتعلّم[465] من كتابه «**في الآثار العلوية**»؛ وأما الأشياء التي تخصّ المركّبة منها فبعضها كلّي وبعضها جزئي. فالكلّي منها يتعلم من كتابه «في الحيوان» ومن كتابه «**في النبات**». وأما الجزئي فيتعلم من كتابه «في النفس» وكتابه «**في الحس والمحسوس**». وأما الكتب التي يتعلم منها العلوم التعليمية فهي في كتابه «**في المناظر**» وكتابه «**في الخطوط**» وكتابه «في الحِيَل». وأما الكتب التي يتعلم منها الأمور التي تستعمل في الفلسفة، فبعضها يتعلم منها إصلاح الأخلاق، وبعضها يتعلم منها تدبير المدن، وبعضها يتعلم منها تدبير المنزل. فأما الكتب التي يتعلم منها البرهان المستعمل في الفلسفة، فبعضها يُقرأ قبل علم البرهان، وبعضها يتعلم منه البرهان، وبعضها يحتاج إلى قراءته بعد علم البرهان. أما التي يتعلم منها قبل علم البرهان، فبعضها يتعلم منه أجزاء النتيجة التي يصحّ[466] بها

---

(464) «ا» المقالتين؛ «ب» مقالتين.

(465) «ا» يتعلم؛ «ب» تتعلم.

(466) «ا» تصح؛ «ب» يصح.

البرهان، وبعضها يتعلم منه أجزاء المقَّدمات التي تستعمل في البرهان. أما التي يتعلم منها أجزاء النتيجة التي يصحّ بها البرهان ففي كتابه المسمّى «**باريمينياس**». وأما الكتب التي يتعلم منها أجزاء المقدّمة المستعملة في البرهان ففي كتابه «في الحد» المسمّى قاطيغوريس. وأما التي يتعلم منها البرهان فهي: كتبه «**في البرهان**»، وبعض هذه الكتب يتعلم منه شكل البرهان، وبعضها يتعلم منه العنصر الذي يكون منه البرهان، وشكل البرهان يتعلم من كتابه في «**القياس**» وهو المسمّى «**انولوطيقيا**» وعنصره في كتابه المسمّى «**بالبرهان**» المعروف **بافوذقطيقا**. وأما التي يحتاج إلى قراءَتها بعد علم البرهان فهي: الكتب التي يفرق بها بين البرهان الصحيح والبرهان الكاذب، وبعضه كذب خالص، وبعضه مشوب. والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يتعلم من كتابه في صناعة الشعر؛ وأما البرهان المشوب فبعضه ما حقُّه مساوٍ لكذبه وبعضه كذبُه أكثر من حقّه وبعضه ما حقّه أكثر من كذبه. فالذي كذبه مساوٍ لحقّه يتعلم من كتابه **في صناعة الخطباء**، والذي كذبه أقّل من حقّه يتعلم من كتابه **في مواضع الجدل**، والذي كذبه أكثر من حقّه فيتعلم من كتابه **في صناعة المغالطين**.

(6) وأما العلم الذي ينبغي أن يُبدأ به قبل تعلم الفلسفة، فاصحاب أفلاطون يرون أنّه علم الهندسة، ويستشهدون على ذلك بأفلاطون، لأنه كتب على باب هيكله من لم يكن

مهندساً فلا يدخل علينا وذاك أنّ[467] البراهين المستعملة في الهندسة أصحُّ البراهين كلها. وأما آل اثوفرسطس، فيرون أن يبدأ بعلم إصلاح الأخلاق، وذلك أنّ من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علماً صحيحاً، والشاهد على ذلك أفلاطون في قوله إنّ من لم يكن نقيّاً زكيّاً[468] فلا يدنو من نقّيّ زكيّ؛ وبقراط حيث يقول إنّ الأبدان التي ليست بنقية كلما غذوتها زدتها شرّاً. وأما بواتيس، الذي من أهل صيداء، فيرى أن يبتدأ بعلم الطبائع، لأنها أعرف وأقرب عنده وآلف. وأما انرونيقس تلميذه فيرى أن يبتدأ بعلم المنطق، إذ كان الآلة التي تمتحن[469] الحق من الباطل في جميع الأشياء. وليس ينبغي أن يُرذل واحد من هذه الآراء، وذلك أنه ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة للفضلية فقط التي هي بالحقيقة فضلية فقط لا التي تتوهّم أنّها كذلك أعني: اللّذة والمحبّة الغلبة[470]، وذلك يكون بإصلاح الأخلاق لا بالقول فقط لكن بالأفعال أيضاً. ثم يصلح بعد ذاك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق

---

(467) «ا» لان: «ب» ان.

(468) «ا» ذكيا؛ «ب» زكيا.

(469) «ا» يمتحن؛ «ب» تمتحن.

(470) «ا» والغلبة؛ «ب»الغلبة.

الحقّ التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل، وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان. والبرهان على ضربين: منه هندسي ومنه منطقي؛ وكذلك ينبغي أن يوخذ أولاً من علم الهندسة مقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق.

(7) وأما الغاية التي يقصد اليها في تعلّم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى، وإنه واحد غير متحرّك، وإنه العلّة الفاعلة لجميع الأشياء وإنه المرتّب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله. وأما الأعمال التي يعملها[471] الفيلسوف فهي التشبّه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان.

(8) وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلّم الفلسفة فهي القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية. والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم، وذلك أنّ تمام العلم العمل وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلّا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب إلى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة. وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أوّلاً بإصلاح الإنسان نفسه، ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته.

(9) وأما نوع كلام أرسطو الذي يستعمله في كتبه فهو على ثلاثة أنحاء: وذلك الذي إنه يستعمل في كتبه الخاصّة

---

(471) «ا» تعلمها؛ «ب» يعلمها.

من الكلام أحصره وأبعده من الفصول. وأما ما في تفاسيره فيستعمل من الكلام أغلقه وأغمضه. وأما في رسائله فيلزم القانون الذي ينبغي أن يستعمل من الكلام في الرسالة وهو الواضح من الكلام الموجز.

(10) والعلة في استعماله الأغماض ثلاثة أشياء: أحدها استبراء[472] طبيعة المتعلّم هل يصلح للتعليم أم لا. والثاني لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس بل لمن يستحقّها فقط. والثالث ليروض الفكر بالتعب في الطلب.

(11) وأما الحال التي يجب أن يكون عليها[473] الرجل الذي يوخذ عنه علم أرسطو فهي أن يكون في نفسه ما قد تقدّم[474]، وأصلح الأخلاق من نفسه الشهوانية كيما تكون شهوته للحقّ فقط لا للذة، وأصلح من ذلك قوّة النفس الناطقة كيما تكون إرادته[475] صحيحة. وأما قياس أرسطو فينبغي أن لا تكون محبّته له في حدّ يحركه ذلك أن يختاره على الحقّ، وأن لا يكون له مبغضاً فيدعوه ذلك إلى تكذيبه. وأما قياس المعلّم فينبغي أن لا يُظهر تسلّطاً شديداً أو اتّضاعاً مفرطاً. فإنّ التسلّط الشديد يدعو المتعلّم إلى بغضه لمعلّمه،

(472) «ا» استبرى؛ «ب» استبراء.

(473) «ا» عليه؛ «ب» عليها.

(474) «ا» يقدم؛ «ب» تقدّم.

(475) «ا» ارادة؛ «ب» ارادته.

وما يأخذه من المعلّم بالتواضع المفرط يدعوه إلى الاستخفاف به، والتكاسل عنه وعن علمه. وأما الحاجة إلى شدّة حرصه ودوامه، فلأنه قد قيل إنّ قطر الماء بدوامه قد يثقب الحجر. وأما قلّة التشاغل بغير العلم، فلأن كثرة التشاغل بأشياء مختلفة يصير صاحبها لا ترتيب له ولا نظام. وأما طول العمر فلأنه إذا كان علاج الأبدان كما قال بقراط يزيد طول العمر فكم بالحريّ علاج النفس.

(12) وأما الأشياء التي يحتاج إليها فأحدُها الغرض في كتاب المنطق. والثاني المنفعة في علمه. والثالث سبب تسمية كتبه. والرابع صحّتها. والخامس ترتيب مراتبها. والسادس معرفة الكلام الذي استعمله في كتبه. والسابع الأجزاء التي ينقسم إليها كل واحد من كتبه. والقياس مركّب من شيئين: أحدهما المقدَّمات التي بها يكون القياس، والثاني الشكل الذي به يتشكّل القياس، وعلم ذلك يوخذ[476] من كتاب «**انولوطيقيا**». وأما المقدَّمات فمن الحدود والأشكال وهي آخر أجزاء الكلام. وأجناس الأشياء البسيطة التي يقع الكلام عليها عشرة يدّل كل واحد منها على كل واحد من تلك الأجناس، وهي توخذ من كتابه في «**المقولات**»؛ وأشكال المقدّمات تؤخذ من كتابه في «البرهان». وهذه الكتب يحتاج

(476) «ا» يوخذ؛ «ب» توخذ.

إلى قراءَتها قبل المنطق، لأنها تحرص على معرفة العلّة في رسم كل واحد منها والذي بقي منها معرفة الأبواب المنقسم[477] إليها كل واحد من كتبه، وعلم ذلك يحتاج إليه عند قراءَة كل واحد منها.

(477) «ا» المنقسمة؛ «ب» المنقسم.

عيون المسائل لأبي نصر الفارابي

(1) العلم ينقسم: إلى تصور مطلق كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس[478]، وإلى تصّور مع تصديق كما يتحقّق كون السموات كالأُكَر بعضها في بعض. ويعلم أنّ العالم محدَث[479]، فمن التصّور ما لا يتم إلّا بتصوّر يتقدّمه كما لا يمكن تصوّر الجسم ما لا يتصوّر[480] الطول والعرض والعمق، وليس إذا احتاج تصوّر إلى تصوّر يتقدّمه[481] يلزم ذلك في كل تصوّر. بل لا بدّ من الانتهاء إلى تصوّر يقف ولا يتصّل بتصور يتقدّمه كالوجوب والوجود والمكان، فإنّ هذه لا حاجة بها إلى تصوّر شيءٍ قبلها يكون مشتملاً[482] بتصورها، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن. ومتى رام أحد اظهار هذه المعاني بالكلام عليها فإنما ذلك تنبيه للذهن، لا انه يروم إظهارها بأشياء هي أشهر[483] منها.

(478) «ا» والعقل والنفس؛ «ب» والعقل والنفس؛ «د» ناقص.

(479) «ا» ويعلم ـ محدث؛ «ب» ويعلم ـ محدث؛ «د» ناقص.

(480) «ا» إلّا بتصور؛ «ب» إلّا بتصور؛ «د» ما لا يتصور.

(481) «ا» بتقديمه؛ «ب» بتقديمه؛ «د» يتقدّمه.

(482) «ا» مشتملا ب؛ «ب» مشتملا ب؛ «د» مستهلال.

(483) «ا» اطهر؛ «ب» اطهر؛ «د» أشهر.

(2) ومن التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء أخر، كما أن نريد أن نعلم أنّ العالم محدَث، فيحتاج أولاً أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلّف، وكل مؤلّف محدث. ثم نعلم أنّ العالم محدث ولامحالة ينتهي هذا التصديق إلى تصديق لا يتقدّمه تصديق يقع[484] به التصديق[485]. وهذه أحكام أوّلية ظاهرة في العقل كما أنّ طرفي نقيض أبداً يكون أحدُهماً صدقاً والآخر كذباً، وإنّ الكل أعظم من جزئه. والعلم الذي نعلم به هذه الطرق ويوصلنا[486] تلك الطرق إلى تصوّر الأشياء وإلى التصديق هو علم المنطق. وغرضنا هو معرفة هذين الطريقين اللذين ذكرناهما حتى نفرق[487] بين التصوّر التامّ والناقص عنه والتصديق اليقيني والقريب من اليقيني وغالب الظنّ والشكّ فيخلص لنا من هذه الاقسام التصوّر التام والتصديق اليقيني الذي لا سبيل للشكّ اليه.

(3) فنقول: إنّ الموجودات على ضربين: أحدهما، إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمّى ممكن الوجود، والثاني إذا

---

(484) «ا» ثم يقع؛ «ب» ثم يقع؛ «د» يقع.

(485) «ا» التصديق؛ «ب» التصديق؛ «د» التصديق أولاً.

(486) «ا» ويوصلنا إلى تصور الأشياء؛ «ب» ويوصلنا إلى تصور الأشياء؛ «د» ويوصلنا تلك الطرق إلى التصديق.

(487) «ا» نفترق؛ «ب» نفترق؛ «د» نفرق.

اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمّى واجب الوجود. وإن[488] كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علّة؛ وإذا وجب[489] صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنّه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجبَ الوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون[490] شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت. والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمرّ بلانهاية في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيءٍ واجب هو الموجود الأول.

(4) فالواجب الوجود متى فُرض غيرَ موجود لزم منه محال، ولا علّة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الأول لوجود الأشياء. ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزّه عن جميع أنحاء النقص، فوجوده إذن تامّ. ويلزم أن يكون وجوده أتمّ الوجود ومنزّهاً عن العلل مثل المادّة والصورة والفعل والغاية[491].

(5) ولاماهية له مثل[492] الجسم إذا قلت: انه موجود

(488) «ا» فما؛ «ب» فما؛ «د» وان.

(489) «ا» وجد؛ «ب» وجد؛ «د» وجب.

(490) «ا» أو كان؛ «ب» أو كان؛ «د» أما ان يكون.

(491) «ا» والفاعل؛ «ب» والفاعل؛ «د» والفعل والغاية.

(492) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ «د» مثل- شيء.

فحدُّ الموجود شيء وحدُّ الجسم شيء سوى أنّه واجب الوجود وهذا وجوده. ويلزم من هذا أنّ لا جنس له، ولا فصل له، ولا حدّ، ولا برهان على جميع الأشياء، ووجوده بذاته أبديّ أزلي لا يمازجه العدم وليس وجوده بالقوّة. ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون، ولا حاجة به إلى شيءٍ يُمدُّ بقاءه، ولا يتغير من حال إلى حال. وهو واحد بمعنى أنّ الحقيقة التي له ليست لشيء غيره، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئة كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية. وإذن ليس يقال عليه كم، ولا متى، ولا أين، وليس بجسم. وهو واحد بمعنى أنّ ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده، ولا حصل ذاته من معان، مثل الصورة والمادة، والجنس والفصل، ولا ضدّ له، وهو خير محض، وعقل[493] محض، ومعقول محض، وعاقل محض. وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه[494] واحد، وهو حكيم وحيّ وعالم وقادر ومريد، وله غاية الجمال والكمال والبهاء، وله أعظم السرور بذاته، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول. ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذي يوصل[495] أثر وجوده إلى الأشياء فتصير

---

(493) «ا» وعاقل محض ـ وعاقل؛ «ب» وعاقل محض ـ وعاقل؛ «د» وعقل.

(494) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ «د» فيه.

(495) «ا» منه يصل؛ «ب» منه يصل؛ «د» يوصل.

موجودة[496]، والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده.

(6) ولكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة، ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها. وإنما ظهر[497] الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ لنظام[498] الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه. فإذن علمه علّة لوجود[499] شيء الذي يعلمه. وعلمه للأشياء ليس بعلم زماني، وهو علّة لوجود جميع الأشياء، وبمعنى، أنه يعطيها الوجود الأبدي، ويدفع عنها العدم مطلقاً لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرّداً[500] بعد كونها معدومة. وهو علّة المبدع الأول. والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء[501] الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا يتّصل بشيء من العلل غير ذات المبدع، ونسبة جميع الأشياء من حيث إنّه مبدعها أو

(496) «ا» فيصير وجود الأشياء بوجوده؛ «ب» فيصير وجود الأشياء بوجوده؛ «د» فتصير موجودة.

(497) «ا» ظهور؛ «ب» ظهور؛ «د» ظهر.

(498) «ا» النظام؛ «ب» النظام؛ «د» لنظام.

(499) «ا» الوجود؛ «ب» الوجود؛ «د» لوجود.

(500) «ا» محدوداً؛ «ب» محدوداً؛ «د» مجرداً.

(501) «ا» وجودة الشيء؛ «ب» وجودة الشيء؛ «د» وجود الشيء.

هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة، وبوساطته تكون علّة الأشياء الأخر نسبة واحدة. وهو الذي ليس لأفعاله لِمَيَّة[502] ولا يفعل ما يفعله لشيءٍ آخر.

(7) وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول، ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض، لأنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بالأول لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول. وليست الكثرة التي فيه من الأول، لأن إمكان الوجود هو لذاته وله من الأول وجه من الوجود[503].

(8) ويحصل من العقل الأول بأنّه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون فيه[504] كثرة إلّا بالوجه الذي ذكرناه. ويحصل من ذلك العقل الأول الثاني بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس. والمراد بهذا أنّ هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعني الفلك والنفس.

(9) ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى، وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بديّا في العقل الأول، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل. ونحن لا نعلم كمية هذه العقول

(502) «ا» كمية؛ «ب» كمية؛ «د» لمية.

(503) «ا» وجوب الوجود؛ «ب» وجوب الوجود؛«د» وجه من الوجود.

(504) «ا» منه فيه؛ «ب» منه فيه؛ «د» فيه.

والأفلاك إلّا عن طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعّالة إلى عقل فعّال مجرَّد من[505] المادة وهنالك يتم عدد الأفلاك. وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلانهاية، وهذه العقول مختلفة الأنواع كل واحد منها نوع على حدة. والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس[506] الأرضية من وجه، وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر.

(10) ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التي بينها المستعدّة لقبول النفس النباتية، والحيوانية، والناطقة[507] من جهة الجوهر الذي هو سبب لأمر[508] أكوان هذا العالم والأفلاك التي حركتها مستديرة على شيء ثابت غير متحرّك ومن تحرّكها ومماسة بعضها لبعض على الترتيب يحصل الأركان الأربعة. وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذي يجب أن يظهر منه فبتلك[509] الحال يصير سبباً لوجود ذلك الخير الذي يجب أن يظهر منه ولأجرام السموات[510] معلومات كلية ومعلومات جزئية وهو

(505) «ا» عن؛ «ب» عن؛ «د» من.
(506) «ا» حصول الأنفس؛ «ب» حصول الأنفس؛ «د» الأنفس.
(507) «ا» والإنسانية الناطقة؛ «ب» والإنسانية الناطقة؛ «د» والناطقة.
(508) «ا» عالم؛ «ب» عالم؛ «د» لأمر.
(509) «ا» فتلك؛ «ب» فتلك؛ «د» فبتلك.
(510) «ا» السماويات؛ «ب» السماويات؛ «د» السموات.

قابل لنوع من أنواع الانتقال من حال إلى حال على سبيل التخيّل ويحصل بسبب ذلك التخيّل لها التخيّل الجسماني. وذلك السبب هو سبب الحركة[(511)] فيحصل من جزئيّات تخيَّلاتها المتّصلة الحركات الجسمانية، ثم تلك التغيّرات تصير سبباً لتغيّر الأركان الأربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير.

(11) واشتراك الأجرام السماوية في معنى واحد، وهو الحركة الدورية الصادرة عنها، يصير سبب اشتراك الموادّ الأربع في مادة واحدة. واختلاف حركتها، يصير سبب اختلاف الصور الأربع[(512)]، وتغيّرها من حال إلى حال يصير سبب تغيّر الموادّ الأربع وكون ما يتكوّن منها وفساد ما يفسد منها. والأجرام السماوية وإن شاركت الموادّ الأربع في تركيبها عن مادّة وصورة، فإنّ مادة الأفلاك والأجرام مخالفة لمادّة الأركان الأربعة والكائنات. كما أن صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع في الجسمية، لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة[(513)]، ولأن ذلك كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خاليةً عن الصور، ولا وجود الصورة الطبيعية

---

(511) «ا» وذلك هو السبب للحركة؛ «ب» وذلك هو السبب للحركة؛ «د» وذلك السبب هو سبب الحركة.

(512) «ا» الأنواع؛ «ب» الأنواع؛ «د» الأربع.

(513) مفروضة فيها وليست مفروضة في هذه ولا.

مجرّدة عن الهيولى. بل الهيولى محتاجة إلى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل، ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر، بل هاهنا سبب يوجدهما معاً.

(12) والحركات السماوية وضعية دورية. والحركات الكائنة الفاسدة حركات مكانية. وحركة الكمية والكيفية والحركات المستوية لازمة للبسائط[514] وهي على ضربين: أحدهما من الوسط والآخر إلى الوسط. وحركة الأشياء المركّبة بحسب غلبة البسائط من الموّاد الأربع عليها.

(13) ومبدأُ الحركة والسكون متى لم يكن من خارج[515] أو عن إرادة سّميت طبيعة. وتكون الحركات متساوية[516] عن غير إرادة وتسّمى نفساً نباتية، أو حركة مع إرادة أو على لون واحد أو ألوان كثيرة كيف ما كانت[517] وتسّمى النفس الحيوانية والنفس الفلكية. والحركة تتصل بها أشياء تسمى زماناً، ومقطع الزمان يسمّى أناء. ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زماني ولا آخر زماني. فإذن يجب أن يوجد متحرّكاً على هذا اللون، ومحرّكاً لذلك[518]، وإن كان المحرّك أيضاً

(514) «ا» لبسائطه؛ «ب» لبسائطه؛ «د» للبسائط.

(515) خارج على لون واحد وعن إرادة واحدة.

(516) «ا» متلونة؛ «ب» متلونة؛ «د» متساوية.

(517) كيف كان ما كان أو سكونات على هذا الحد ومبداها يتصل.

(518) «ا» كذلك؛ «ب» كذلك؛ «د» لذلك.

متحرّكاً احتاج إلى محرّك إذ لا ينفّك المتحركّ من المحرّك ولا يتحرّك شيء بذاته. فإذن يجب أن لا يكون بلانهاية بل ينتهي إلى محرّك لا يكون متحرّكاً وإلّا أدّى إلى وجود متحرّكين ومحركّين بلانهاية وهذا محال. والمحرّك الذي لا يكون متحرّكاً يجب أن يكون واحداً، ولا يكون ذا عظم ولا جسماً، ولا يكون متجزّياً، ولا فيه كثرة بوجه.

(14) وسطح الجسم الحاوي وسطح الجسم[519] المحوّى يسمّى مكاناً وليس للفراغ وجود. والجهة تظهر من الأجرام السماوية لأنها محيطة ولها مركز[520]. والجسم الذي يكون فيه الميل الطبيعي لا يتأتّى فيه الميل القسري، لأنه متى كان في طبعه الميل الدوري، ولا يجوز أن يقبل الميلَ المستقيم، وكل كائن فاسد وفيه الميل المستقيم. وللفلك بطبعه الميل المستدير.

(15) وليس مقدار ينتهي بالقسم[521] إلى أن لا يكون له جزء. والأجسام ليست مركّبة من أجزاءٍ لاجزءَ لها ولا يتأتّى من الأجزاء[522] التى لا جزءَ لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان. والأشياء ذوات المقادير والأعداد ذوات الترتيب.

---

(519) الحاوي المماس سطح الجسم.

(520) لأن لها محيط ومركز.

(521) «ا» بالتقسيم؛ «ب» بالتقسيم؛ «د» بالقسم.

(522) من أجزاء ولا يتأتى إلى الآخر.

ولا يجوز أن تحصل بالفعل بلانهاية ولا يجوز بعدٌ[523] بلانهاية في الفراغ، والمَلاء إذ لا جاز وجود[524] بلانهاية. ولا يجوز أن يكون حركة متّصلة إلّا الحركة المستديرة، والزمان يتعلّق بهذه الحركة. والحركات المستقيمة[525] لا يكون لها اتّصال لا حيث يتوجّه في جهة ولا حين ينعطف ولا حين يعمل زاوية في انعطافها.

(16) وكل جسم له مكان خاصّ إليه ينجذب. فإن كان الجسم بسيطاً وجب أن يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف، ويكون هكذا الجسم المستدير وشكل كل واحد من الأربعة على مثال الكرة. وكل جسم فله قوّة تكون ابتداء حركته بذاته. وسبب اختلاف الأنواع اختلاف مبادئها التي فيها، وبسائط العالم لها أماكن تكون فيها ولا لواحد[526] منها مكانين. والعالم مركّب من بسائط صائرة[527] كرة واحدة، وليس خارج العالم شيء، فليس إذن في مكان ولا يفضي إلى فراغ أو[528] إلى ملاء. وكل جسم طبيعي إذا

---

(523) «ا» ان يكون بعد؛ «ب»ان يكون بعد «د» بعد.

(524) ان جاز وجوده لا.

(525) «ا» المستوية؛ «ب» المستوية؛ «د» المستقيمة.

(526) «ا» وليس واحد؛ «ب» وليس واحد؛ «د» ولا لواحد.

(527) «ا» صار؛ «ب» صار؛ «د» صايرة.

(528) «ا» ولا؛ «ب» ولا؛ «د» أو.

انتهى إلى[529] مكانه الخاصّ لم يتحرّك إلّا بالقسر، فإذا فارق مكانه يتحرّك إليه بالطبع.

(17) وطبع الفلك طبع خامس لا حارّ و لا بارد ولا ثقيل ولا خفيف. والفلك لا يخرقه شيْ، وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة، وليس بحركته ضدّ. وليس وجود الفلك ليكون عنه شيء آخر، بل تلك له حال خاصّة وحركته نفسانية ولا طبيعية وليست حركته لشهوة أو غضب ولكن من جهة أنّ له شوقاً إلى التشبّه بالعقليات المفارقة للمادّة. ولكل واحد من الأجرام الفلكية عقل مفارق خاصّ له يشتاق إلى التشبّه به. ولا يجوز أن يكون شوق الجميع إلى شيء واحد من جنس واحد[530]، بل كل واحد له معشوق خاصّ مخالف للمعشوق الآخر، والكل مشترك[531] في أنّ المعشوق واحد فهو المعشوق الأول ويجب[532] أن يكون القوة المحرّكة لكل واحد بلانهاية. والقوى الجسمانية كل واحدة منها متناهية، ولا يجوز أن يكون قوّة متناهية تحرّك جسماً زماناً غير متناه، ولا أن يحرّك جسماً غير متناه قوّة متناهية. ولا يجوز أن يكون جسم علّةً لوجود جسم ولا علّة نفس ولا علّة عقل.

---

(529) «ا» في؛ «ب» في؛ «د» إذا انتهى إلى.

(530) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ «د» من جنس واحد.

(531) «ا» يشتركون؛ «ب» يشتركون؛ «د» مشترك.

(532) «ا» ويجت؛ «ب» ويجت؛ «د» ويجب.

(18) والأجسام الكائنة من الأركان الأربعة فيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل وهي: الحرارة والبرودة. وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل[533] وهي: الرطوبة واليبوسة. وفيها[534] قوى أخر فاعلة ومنفعلة كالذوق الفاعل في اللسان والفم والشمّ الفاعل في آلة الشمّ وكالصلابة واللين[535] والخشونة واللزوجة. وهذه كلها تظهر من تلك الأربع التي هي الأولى[536]. والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار، والشديد البرودة هو الماء، والشديد الجري[537] هو الهواء، والشديد الانعقاد هو الأرض. وهذه الموادّ الأربع التي هي أصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض. والأشياء الكائنة الفاسدة التي تظهر إنما تظهر من الامزجة التي تظهر فيها على النسب المختلفة التي تعطيها الاستعداد لقبول الخلق المختلفة والصور المختلفة التي بها قوامها.

(19) ويظهر من هذه الصور الكيفيات المحسوسة وهذه الكيفيات يبطلها ويخلفها غيُرها. والصور باقية بحالها وما يحصل من الامزجة الأربعة يبقى قواها وصورها ولا يفسد. وحقيقة المزاج هو تغّير الكيفيات الأربع عن حالها وانتقالها

(533) وقوى ـ الفعل أما قبولاً سريعاً أو بطيئاً.

(534) «ا» ومنها؛ «ب» ومنها؛ «د» وفيها.

(535) «ا» والملاسة؛ «ب» والملاسة: «د» واللين.

(536) «ا» أولى؛ «ب» أولى؛ «د» الأولى.

(537) «ا» والجاري؛ «ب» والجاري؛ «د» والشديد الجري.

من ضدّ إلى ضدّ. وتلك هي الناشئة من القوى الأصلية وتاثير بعضها في بعض حتى يحصل كيفية متوسّطة حَكَمه الباري تعالى في الغاية، لأنه خلق الأصول وأظهر منها الأمزجة المختلفة وخصّ كل مزاج بنوع من الأنواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب[538] كل نوع كان أبعد عن الكمال، وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاجَ البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة. ولكل نوع[539] من النبات نفس هي صورة ذلك النوع ومن تلك الصورة يظهر القوى التي[540] تبلغ بذلك النوع كمالاً بالآلات التي لها يفعل، وحال كل نوع من أنواع الحيوان على هذا.

(20) وللإنسان من جملة الحيوان خواصّ بأنّ له نفساً يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية. وله زيادة قّوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية، وتلك قوّة الفعل[541]، ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة. ولكل واحدة من هذه قوّة تخدمها، ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والإحساس الباطنة المتخيّلة والوهم والذاكرة والمفكّرة[542]

(538) سبباً لنوع أبعد من.

(539) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ «د» ولكل نوع.

(540) التي بها يبلغ ذلك النوع كماله.

(541) «ا» العقل؛ «ب» العقل؛ «د» الفعل.

(542) «ا» والفكر؛ «ب» والفكر؛ «د» والمفكرة.

والقوى المحرّكة الشهوانية والغضبية والتي تحرّك الأعضاء[543]. وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة ولا يمكن إلّا كذلك وليس[544] واحدة من هذه القوى بمفارقة.

(21) ومن هذه القوى العقل العملي، وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأفعال الإنسانية. ومن قوى النفس العقل العملي وهو الذي يتمّ به جوهر النفس ويصير جوهراً عقلياً بالفعل. ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلاً هيولانياً[545]، ومرة عقلاً بالملكة، ومرة عقلاً مستفاداً. وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلا تامّاً إلّا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعّال الذي يخرجه إلى الفعل. ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة في شيءٍ متجزءٍ، أو ذى وضع وهو مفارق للمادّة يبقى بعد موت البدن، وليس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر أحدي[546] وهو الإنسان على حقيقة، وله قوى تنبثّ منه في الأعضاء وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله.

---

(543) «ا» الأعصاب؛ «ب» الأعصاب؛ «د» الأعضاء.

(544) «ا» إذ ليس؛ «ب» إذ ليس؛ «د» وليس.

(545) «ا» هيولانيا؛ «ب» هيولانيا؛ «د» عقلاً هيولانياً.

(546) «ا» إحدى الذات؛ «ب» إحدى الذات؛ «د» إحدى.

(22) وهو البدن فحينئذ يستحقّ الظهور، وذلك الشيء هو الجسد والروح الكائن في ضمن القلب من أجزاء البدن وهو الموضوع الأول للنفس. ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون. ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقوله التناسخيون. وللنفس بعد موت[547] البدن سعادات وشقاوات، وهذه الأحوال متفاوته للنفوس وهي أمور لها[548] مستحقّة وذلك لها بالوجوب والعدل كما يكون إنسان يحسن بتدبير[549] صحّة البدن. فمن تلك الجهة يأتي[550] مرض بدنه، والتوفيق في الأمور بيد الله تعالى وكل ميسّر لما خلق له، وعناية الله تعالى محيطة لجميع الأشياء ومتّصلة بكل احد وكل كائن فبقضائه وقدره[551]. والشرور أيضاً بقدره وقضائه، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لا بدّ لها من الشرّ. والشرور واصلة[552] إلى الكائنات الفاسدات وتلك الشرور محمودة على طريق العرض، إذ لو[553] لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة

---

(547) «ا» مفارقة؛ «ب» مفارقة؛ «د» موت.

(548) «ا» هي؛ «ب» هي؛ «د» لها.

(549) «ا» بدواء؛ «ب» بدواء؛ «د» بتدبير.

(550) «ا» باي أرض؛ «ب» باي أرض؛ «د» ياتي ـ بدني.

(551) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ «د» وقضائه وقدره.

(552) «ا» الواصلة؛ «ب» الواصلة؛ «د» واصلة.

(553) «ا» ولو؛ «ب» ولو؛ «د» اذ لو.

دائمة[554]. وإن فات الخير الكثير الذي يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشرّ الذي[555] لا بدّ منه كان الشرّ[556] حينئذ أكثر والسلام.

(23) تمت الرسالة.

---

(554) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ «د» دائمة ـ الكثير.

(555) «ا» التي؛ «ب» التي؛ «د» الذي.

(556) «ا» الخير؛ «ب» الخير؛ «د» الشر.

رسالة فصوص الحكم لأبي نصر
محمّد بن محمّد بن اوزلغ بن طرخان الفارابي

(1) الأمور الموجودة[557] قبلنا لكل منها ماهيّة وهُويّة، وليست ماهيتُه هويتَه ولا داخلة في هويته. ولو كانت ماهية الإنسان هويته، لكان تصوّرك لماهية الإنسان تصوّرا لهويته، فكنت إذا تصوّرت ما الإنسان تصوّرت هو[558] الإنسان فعلمت وجودَه، ولكان كل تصوّر يستدعي تصديقاً. ولا الهُوِية داخلة في ماهية هذه الأشياء، وإلّا لكانت[559] مقوّماً لا يستكمل تصوّر الماهية دونه ويستحيل رفعه عن الماهية توهّماً. ولو كان قياس الهوية من الإنسان قياس الجسمية والحيوانية، وكان كما أنّ من يفهم الإنسان إنساناً لا يشكّ في أنّه جسم أو حيوان إذا فهم الجسم والحيوان كذلك لا يشكّ في أنّه

(557) «ا» التي؛ «ب» التي؛ «د» الموجودة؛ «ذ» الموجودة.

(558) «ا» هو؛ «ب» هو؛ «د» هو؛ «ذ» هوية.

(559) «ا» ولا كان؛ «ب» وإلا كان؛ «د» وإلا لكانت؛ «ذ» وإلا كان؛ «ت) وإلا كان.

موجود[560] وليس كذلك بل يشكّ ما لم يقم حسّ أو دليل. فالوجود والهوية لما بيّنّا من الموجودات ليس من جملة المقّومات، فهو من جملة العوارض اللازمة، وليس من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية. وكل لاحق، فإما أن يلحق الذات من ذاته ويلزمه؛ وإما أن يلحقه عن غيره. ومحال أن يكون الذي لا وجود له يلزمه شيءٌ يتبعه في الوجود، فحال أن تكون الماهية يلزمها شيءٌ حاصل إلّا بعد حصولها، ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول، والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للماهية عن نفسها. إذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه إلّا الحاصل الذي إذا حصل عرضت له أشياء سببها هو، فإنّ الملزوم المقتضى للّازم علّة لما يتبعه ويلزمه. والعلّة لا توجب معلولها إلّا إذا وجبت، وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه. فيكون، إذن، المبدأُ الذي عنه الوجود غيرَ الماهية وذلك لأن كل لازم ومقتضى[561] وعارض فإما من نفس الشيء وإما من غيره،

---

(560) «ا» هوية موجودة؛ «ب» هوية موجودة؛ «د» هوية موجودة؛ موجود.

(561) «ا» لازم ومقتضى؛ «ب» لازم ومقتضى؛ «د» لازم ومقتض؛ «ذ» لاحق ومقتض.

وإذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها. فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقوّماتِ لماهيته[562] فهويته من غيره، فيجب أن ينتهي إلى المبدأ الذي لا ماهية له مباينة للهوية.

(2) الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها وإلّا لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها وإلّا لم تكن معلولة. فهي في حدّ ذاتها ممكنة الوجود ويجب بشرط مبدئها، ويمتنع بشرط لا مبدئها[563]، فهي في حدّ ذاتها هائلة ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة، و﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾.

(3) الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر[564] الذي ليس عن الذات. فللماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد، فهي محدَثة لا بزمان تقدّم.

(4) كل ماهية مقولة على كثيرين وليس قولها على كثيرين لماهيتها وإلّا لما كانت ماهيتها مقترنة بمفرد، فذلك عن غيرها، فوجودها معلول.

---

(562) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ «د» لماهيته؛ «ذ» لماهيته.

(563) «ا» لامبدئها؛ «ب» لامبدئها؛ «د» لامبدئها؛ «ذ» اللامبدئها.

(564) «ا» قبل الأمر؛ «ب» قبل الأمر؛ «د» قبل بالذات عن الأمر؛ «ذ» قبل بالذات عن الأمر.

(5) كل واحد من أشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية هو كونه ذلك الواحد، وإلّا لاستحالت تلك الماهية بغير ذلك الواحد. فإذن، ليس كونها ذلك الواحد واجباً لها من ذاتها، فهي بسبب خارج، فهي معلولة.

(6) الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس، فإن دخل ففي انّيته، أعني: إنّ طبيعة الجنس تتقوّم بالفعل بذلك الفصل بل المقّوم بالفصل[565] هو الحصول في الأعيان ذاتاً موجودة قائمة بذلك الفصل، كالحيوان مطلقاً إنما يصير موجوداً بأن يكون ناطقاً أو أعجم لكنه لا يصير له ماهية الحيوان بأنه ناطق.

(7) وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول، فلو كان له فصل[566] لكان الفصل مقّوماً له موجوداً[567] وكان داخلاً في ماهيته، وهو محال، إذ ماهية الوجود نفسه. وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد، وإلّا لكان معلولاً. وهذا أيضاً برهان على الدعوى الأولى. وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً وإلّا

(565) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ «د»بل المقوم ـ بذلك الفصل؛ «ذ» بل المقوم ـ بذلك الفصل.

(566) «ا» ناقص؛ «ب» له فصل؛ «د» ناقص؛ «ذ» ناقص.

(567) موجوداً وان كان فصل كان داخلاً.

لكان كل جزءٍ من أجزائه إما واجب الوجود، فكثر[568] واجب الوجود وإما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة، فتكون الجملة أبعد في الوجود.

(8) واجب الوجود بذاته لا جنس له، ولا فصل له، ولا نوع له، ولا ندّ[569]. واجب الوجود لا مقّوم له، ولا موضوع له، ولا عوارض له، ولا لبس له، فهو صراحٌ فهو ظاهر. واجب الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته، فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرةً بعد ذاته ويتّحد الكل بالنسبة إلى ذاته. فهو الكل في وحده فهو الحقّ وكيف لا وقد وجب؟ هو الباطن وكيف لا وقد ظهر، فهو ظاهر من حيث هو باطن، وباطن من حيث هو ظاهر، فخذْ من بطونه إلى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن.

(0) كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف نفسه. وإذا رتبت الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب، فكل كلّي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الأولى. ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخل في الزمان والآن، بل عن ذاته، والترتيب الذي عنده شخصاً

---

(568) «ا» فيتكثر؛ «ب» فيتكثر؛ «د» فكثر؛ «ذ» فكثر.

(569) «ا» ضد؛ «ب» ضد؛ «د» ضد؛ «ذ» ند.

فشخصاً بغير نهاية. فعالم علمه بعد ذاته[570] هو الكل الثاني، لا نهاية له ولا حدَّ، وهنالك الأمر.

(10) علمه الأوّل لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته إذا تكثّر لم تكن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته؛ ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا﴾، من هنا يجري القلم في اللوح المحفوظ جرياناً متناهياً إلى يوم القيامة. وإذا كان مرتع بصرك ذلك الجنات ومذاقك في ذلك الفرات كنت في طيب، ولم تدهش[571].

(11) انفذ إلى الأحدية تدهش إلى الأبدية، وإذا سئلت عنها فهي قربية، أظلّت الأحدية فكان قلّماً. أظلّت الكلّية فكانت لوحاً، وجرى القلم على اللوح بالخلق.

(12) امتنع ما لايتناهى لا في كل شيء، بل في الخلق، وما له نظام ورتبة، ووجب في الأمر فهناك الغير المتناهي كما شئت.

(13) لحظت الأحدية فكانت قدرة، فلحظت القدرة، فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة، وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجري به القلم على اللوح، فيتكثّر الوحدة حيث ﴿يَغۡشَى ٱلسِّدۡرَةَ مَا يَغۡشَىٰ ۝١٦﴾ ويلقى الروح والكلمة، وهناك افق عالم الأمر يليها العرش والكرسيّ

---

(570) «ا» بالأشياء بذاته؛ «ب» بذاته؛ «د» بعد ذاته؛ «ذ» بعد ذاته.

(571) «ا» ثم بدهش؛ «ب» ثم بدهش؛ «د» ولم تدهش؛ «ذ» ولم تدهش.

والسموات وما فيها ﴿إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾. ثم يدور على المبدأ وهناك عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر، ويأتونه كلّهم فرداً.

(14) لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود[572] المحض فأنت نازل. تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود أنّ هذا هذا ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾.

(15) إذا عرفت أولاً الحقّ عرفت الحقّ وعرفت ما ليس بحقّ، وان عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحقّ على ما هو حقُّه. فانظر إلى الحقّ فإنك لا تحبّ الآفلين، بل توجّه بوجهك إلى وجه[573] من لا يبقى إلّا وجهُه.

(16) اليس قد استبان لك الحقّ الواجب لا ينقسم قولاً على كثيرين، ولا يشارك ندّاً ولا يقابل ضدّا وَّلا يتجزّءُ مقداراً ولا حدّاً، ولا[574] تختلف ماهيته وهويته، ولا يتغاير

---

(572) «ا» الوجود؛ «ب» الوجود؛ «د» الوجود؛ «ذ» الوجوب.

(573) «ا» إلى - وجهه؛ «ب» ناقص؛ «د» ناقص؛ «ذ» ناقص.

(574) «ا» حدا ولا؛ «ب» ناقص؛ «د» ناقص؛ «ذ» حدا ولا.

ظاهريته وباطنيته. فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمتثل ضمائرك كذلك؟! ولا تجده، فليس ذلك إلّا مبايناً له، فهذا منه، فدع هذا اليه، فقد عرفته.

(17) كل إدراك فإما أن يكون لملائم أو لغير ملائم، بل منافر. واللذةُ[575] إدراك الملائم، والأذى إدراك المنافر. إنّ لكل إدراك كمالاً فلذّته إدراكه ما يستطيبه، وللغضب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حسّ ما يُعدّ له، ولما هو أعلى هو الحقّ وخصوصاً الحقّ بالذات، كل كمال من هذه الكمالات وهي معشوقة درّاكة.

(18) إنّ النفس المطمئنّة كمالها عرفان الحقّ الأول بإدراكها، فعرفانها للحقّ الأول وهي بريّئة قدسيّة على ما يتجلّى لها هو اللذّة القصوى.

(19) كل مدرك متشبّه من جهة بما يدركه تشبّه التقبّل والاتّصال. والنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذّة الحقّية على ضرب من الاتصّال، فترى الحقّ وتبطل عن ذاتها، فإذا رجعت إلى ذاتها قالت لها أُفّ.

(20) ما كل ماثل اللذّة يشعر بها ولا كل محتاج إلى صحّة يفطن بها، بل قد يعاف ويكره[576]. أليس الممرور يستخبث الحلو ويستبشعه؟! أليس من به جوع بوليموس يعاف

---

(575) «ا» واللذ ةُ؛ «ب» واللذ ةّ.

(576) «ا» ناقص؛ «ب» ويكره؛ «د» ناقص؛ «ذ» ناقص.

الطعام ويذوب بدنه جوعاً؟! ما كل متقلّب في سبب مؤلم يحسّ به. أليس الخدر لا يؤلمه إحراق النار ولا اجماد الزمهرير؟!

(21) ما حال الممرور إذا كشف عنه غطاءُ سوءِ المزاج؟ ومن به جوع بوليموس إذا استفرغ عن معدته الأذى؟ والخَدِر إذا سرتْ قوة الحسّ في جارحته؟ أليس الأول يستلذّ الخلو استلذاذاً؟! اليس الثاني يقلقه الجوع إقلاقاً؟! أليس الثالث ينهكه الألم إنهاكاً؟! كذلك إذا كشف غطاءك﴿فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾﴾.

(22) إنّ لك منك غطاءً فضلاً عن لباسك من البدن. فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرّد، فحينئذ تلحق، فلا تسأل عما تباشره. فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك، وأنت في بدنك تكون كأنّك لست في بدنك وكأنك في صُقْع الملكوت، فترى ما لا عين رأَت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عنه الحقّ عهداً إلى آتٍ تأتيه فرداً.

(23) ما تقول في الذي عند الحقّ تعالى من الحقّ؟ فهناك صورة العشق، فهو معشوق لذاته وإن لم تعشق لذيذة[577] عند ذاته وإن لم تلحق. ثَمّ وجوده فوق التمام فيفضل ليسمح على الأنام.

(24) من شاهد الحقّ لزمه لزوماً أو تركه عجزاً، ولا

(577) «ا» لذيذ؛ «ب» لذيذ؛ «د» لذيذ؛ «ذ» لذيذ؛ «ث» لذيذة.

منزلة بين هاتين المنزلتين إلّا منزلة لخمول[578]، ومن تركه عجزاً فقد أقام عذراً، وهو متجلّ فيشرق ويسرع فيلحق وهو ﴿لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٠﴾﴾.

(25) صلّت السماء بدورانها والأرض برجحانها والماء بسيلانه والمطر بهطلانه، وقد تصلّي[579] له ولا تشعر ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾.

(26) إنّ الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكّل بصورة، ولا يتخلق بخلقة، ولا يتعيّن بإشارة، ولا يتردّد بين سكون وحركة. فلذلك، تدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي هو آتٍ وتسبح في عالم الملكوت وتنتقش من خاتم[580] الجبروت.

(27) أنت مركّب[581] من جوهرين: أحدهما مشكّل مصوّر مكيّف مقدّر متحرّك وساكن متجسّد منقسم؛ والثاني مباين للأوّل في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم. فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر، لأن روحك من أمر ربّك وبدنك من خلق ربّك.

---

(578) «ا» لخمول؛ «ب» الخمول.

(579) «ا» تصلى؛ «ب» تصلى؛«د» فضل؛ «ذ» تصلى.

(580) «ا» عالم؛ «ب» خاتم؛ «د» خاتم؛ «ذ» عالم.

(581) «ا» مركب؛ «ب» مركب؛ «د» متجزء؛ «ذ» متجسد.

(28) النبوّة مختصة في روحها بقّوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلّة والعادات، ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي الرسل، فتبلغ مما عند الله إلى عامّة الخلق.

(29) الملائكة صور علمية، جواهرها علوم إبداعية[582] ليست كألواح فيها نقوش أو صدور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى، فتنطبع في هوياتها ما تلحظ. وهي مطلقة، لكن الروح القدسية يخاطبها في اليقظة والروح البشرية[583] تعاشرها في النوم.

(30) إنّ الإنسان منقسم إلى سرّ وعلن. أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه وقد وقف الحسّ على ظاهره، ودلّ التشريح على باطنه، وأما سرُّه فقُوى روحه.

(31) إنّ قُوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكِّل بالعمل، وقسم موكِّل بالإدراك. والعمل ثلاثة أقسام: نباتي، حيواني وإنساني. والإدراك قسمان: حيواني وإنساني.

---

(582) «ا» إبداعية؛ «ب» إبداعية؛ «د» عبادية؛ «ذ» عبادية.

(583) «ا» النبوية؛ «ب» البشرية؛ «د» البشرية؛ «ذ» البشرية.

وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان ويشاركه في كثير منها غيره.

(32) العمل النباتي في غرض حفظ الشخص وتنميته، وحفظ النوع وتبقيته[584] بالتوليد. وقد سلط عليها إحدى قوى روح الإنسان، وقوم يسمّونها القّوة النباتية، ولا حاجة لنا إلى شرحها. والعمل الحيواني، جذب النافع وتقتضيه الشهوة، ودفع الضارّ، ويستدعيه الخوف ويتولاه الغضب، وهذه من قوى روح الإنسان. والعمل الإنساني اختيار الجميل والنافع في المقصد المعهود[585] إليه بالحيوة العاجلة وقد فاق السفه على العدل، ويهدي إليه عقل يفيده التجارب ويوتيه[586] العشرة ويقلّده التاديب بعد صحّة من العقل الأصيل.

(33) الإدراك يناسب الانتقاش، كما أنّ الشمع يكون أجنبياً عن الخاتم حتى إذا طابقه عانقه معانقة ضامنة وحلّ عنه بمعرفة ومشاكلة صورة، كذلك المدرك يكون أجنبياً عن الصورة. فإذا اختلس عنه صورته عقد[587] منه المعرفة، كالحسّ يأخذ من المحسوس صورة يستودعها[588] الذكر،

---

(584) «ا» وتبقيته؛ «ب» وتبقيته؛ «د» وتنميته..

(585) «ا» المعثور؛ «ب» المعثور؛ «د» المعهود.

(586) «ا» يفيده؛ «ب» يوتيه؛ «د» يوتيه.

(587) «ا» عقد؛ «ب» عق؛ «د» عقل.

(588) «ا» الوهم؛ «ب» يستوصفها «د» يستودعها؛ «ذ» الوهم وحوله.

فيتمثّل في الذكر وإن غاب عن المحسوس. والإدراك الحيواني إما في الظاهر وإما في الباطن. والإدراك الظاهر هو بالحواسّ الخمس التي هي المشاعر، والإدراك الباطن من الحيوان الوهم.

(34) كل حسّ من الحواسّ الظاهرة يتاثّر من المحسوس مثلَ كيفيته، فإن كان المحسوس قويّاً خلّف فيه صورته زماناً كالبصر إذا حدق الشمس تمثّل فيه شبح الشمس، فإذا أعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الأثر زماناً، وربما استولى على غريزة الحدقة فأفسدها، وكذلك السمع إذا أعرض عن الصوت القوىّ باشره طنين متعب مدّةً ما، وكذلك حكم الرائحة والطعم، وهذا في اللمس اظهر.

(35) البصر مرآة يتشبّح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه، فإذا زال ولم يكن قوياً انسلخ. والسمع جوبة(589) يتمّوج فيها الهواء المنقلب من متصاكّيْن على شكله فتسمع. واللمس قّوة في عضو معتدل يحسّ بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاقٍ مؤثر، وكذلك حال الشمّ والذوق.

(36) إنّ وراءَ المشاعر الظاهرة شركاً وحبائل الاصطياد ما يقتضيه الحسّ من الصور. ومن ذلك قوّة تسمّى مصوّرة، وقد رتّبت في مقدّم الدماغ، وهي التي استثبتت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامّة الحوآس أو ملاقاتها،

---

(589) «ا» جوبة؛ «ب» جوبة؛ «د» جوهر.

فتزول عن الحسّ ويبقى فيها. قوةّ تسمَّى وهمْا، وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس، مثل القوّة التي في الشاة إذا اشبحت صورة الذئب في حاّسة الشاة، تشبّحت عدواته ورداءَته فيها، إذا كانت الحاسّة لا تدرك ذلك. وقّوة تسمّى حافظة، وهي خزانة ما يدركه الوهم، كما أنّ القوّة المصوّرة خزانة ما يدركه الحسّ. وقوة تسمّى مفكّرة، وهي التي تتسلّط على الودائع في خزانة المصوّرة والحافظة[590]، فيخلط بعضها ببعض، ويفصل بعضها عن البعض، وإنما تسمّى مفكّرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل، فإن استعملها الوهم سميت متخيلة.

(37) الحسّ الظاهر[591] لا يدرك صرف المعنى بل خلطه[592]، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس، فإنّ الحسّ لا يدرك زيداً من حيث هو صرف إنسان، بل أدرك[593] إنساناً له زيادة أحوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك لو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسانية يشارك فيها الناس كلُّهم. والحسّ مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس، ولا يدرك الصورة إلّا في المادّة، وإلّا مع علائق الماّدة.

(590) «ا» والحافظة؛ «ب» والمفكرة؛ «د» والمفكرة.

(591) «ا» ناقص؛ «ب» الظاهر؛ «د» ناقص.

(592) «ا» خلطا؛ «ب» خلطا؛ «د» خلطا؛ «ذ» خلطه.

(593) «ا» ناقص؛ «ب» ادرك؛ «د» ناقص.

(38) الوهم والحسّ الباطن لا يدرك المعنى صرفاً، بل خلطاً، ولكن يستثبته بعد زوال المحسوس، فإنّ الوهم والتخيل أيضاً لا يحضران في الباطن صورة الإنسانية صرفة، بل على نحو ما تحسّ من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع. فإذا حاول أن يتمثّل فيه الإنسانية من حيث هي الإنسانية المخلوطة المأخوذة عن الحسّ وان فارق المحسوس.

(39) الروح الإنسانية هي التي تتمكّن من تصّور المعنى بحدّة وحقيقته منفوضاً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير، وذلك بقّوة لها تسمى العقل النظري. وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظري كصقالها، وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل[594] بما تحسّها من الشهوة والغضب والحسّ والتخيّل. فإذا اعرضت عن هذه، وتوجّهت تلقاءَ عالم الأمر، لحظت الملكوت الأعلى، واتّصلت باللذّة العلياء.

(40) الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق، ولا يستغرق الحسّ الظاهر حسَّها الباطن، وقد يتعدّى

---

(594) «ا» شغل؛ «ب» شغل؛ «د» مشتغلة.

تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، ويقبل المعقولات من الروح والملائكة[595] بلا تعليم من الناس.

(41) الأرواح العامّية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت [إلى] الظاهر غابت عن الباطن. وإذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الآخر، وإذا اجتمعت[596] من الحسّ الباطن إلى قوّة غابت عن أخرى. فكذلك البصر يختل بالسمع، والخوف يشغل عن الشهوة، والشهوة تشغل عن الغضب، والفكرة تصدّ عن الذكر، والتذكّر يصرف عن التفكّر، والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن.

(42) في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوّة هي تجمع تأدية الحواسّ، وعندها بالحقيقة الإحساس. وعندها ترتسم صورة آلة تتحرّك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها وإن زالت حتى تحسّ كخطّ مستقيم أو كخّط مستدير من غير أن يكون كذلك إلّا أنّ ذلك لا يطول ثباته. وهذه القّوة أيضاً مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم، فإن المدرك بالحقيقة هو ما يتصوّر فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر إليها من داخل، فما تصوّر فيها يحصل مشاهدا، فان

(595) «ا» والملائكة؛ «ب» والملكية؛ «د» والملكية.

(596) «ا» اجتمعت؛ «ب» احتجت؛ «د» احتجت.

أمكنها[597] الحسّ الظاهر تعطّلت عن الباطن، وإذا عطّلها الظاهر يمكن منها الباطن الذي لا يهدأ، فشبح[598] فيها مثل ما يحصل في الباطن حتى يصير مشاهداً فيرى كما في النوم. ولربّما جذب الباطنَ جاذبٌ جدّ في شغله، فاشتدّت حركة الباطن اشتداداً يستولي بسلطانه، فحينئذ لا يخلو من وجهين: إما أن يعدل العقل حركته ويغشى[599] غليانه وإما أن يعجز عنه ويعزب عن جواره. فإن اتّفق من العقل عجز ومن الخيال تسلّط قوىّ تمثّل في الخيال قوة مباشرتها في هذه المرآة، فيتصوّر فيها الصورة المتخيّلة، فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب في باطنه استشعار أمر أو تمكّن خوف، فيسمع أصواتاً ويبصر أشخاصاً. وهذا التسلّط ربما قوي على الباطن وقصر عنه يد الظاهر، فلاح فيه شيء من الملكوت الأعلى، فأخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدوء الحواسّ وسكون المشاعر، فيرى الأحلام، فربما ضبطت القوّة الحافظة الرؤيا بحالها، فلم يحتج إلى عبارة. وربما انتقلت القوّة المتخيّلة بحركتها التشبيهية عن المرئيّ نفسه إلى أمور تجانسه، فحينئذ يحتاج إلى التعبير، والتعبير هو حدس من المعبّر يستخرج به الأصل من الفرع.

---

(597) «ا» امتهنها؛ «ب» امتهنها؛ «د» امتهنها؛ «ذ» امكنها.

(598) «ا» ناقص؛ «ب» فشبح الباطن؛ «د» فشبح الباطن.

(599) «ا» وينشا؛ «ب» ويغشى؛ «د» وينشا.

(43) ليس من شأن المحسوس، من حيث هو محسوس، أن يعقل. ولا من شأن المعقول، من حيث هو معقول، أن يحسّ، ولم يستتمّ[600] الإحساس إلّا بآلة جسمانية فيها تتشبّح صور المحسوس تشبّحاً مستصحباً اللواحق الغريبة. ولن يستتمّ الإدراك العقلي بآلة جسمانية، فإنّ المتصوّر فيها مخصوص[601] والعالم المشترك فيه لا يتقَّرر في منقسم. بل الروح الإنسانية هي التي تتلّقى المعقولات بقبول جوهر غير جسماني، وليس بمتجزّءٍ، ولا بمتمكّن بل غير داخل[602] في وهم، ولا يدرك بالحسّ لأنه من حيز الأمر.

(44) الحسّ تصرفّه فيما هو من عالم الخلق. والعقل تصرفّه فيما هو من عالم الأمر. وماهو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحسّ والعقل ليس حجابه غير انكشافه، كالشمس لو انتقبت يسيراً لاستعلت[603] كثيرا.

(45) الذات الاحدية لا سبيل إلى إدراكها، بل تعرف بصفاتها، وغاية السبيل اليها الاستبصار بأنّ لا سبيل اليها، وتتعالى عما يصفه الجاهلون.

(46) للملائكة ذوات حقيقية، ولها ذوات بحسب القياس

---

(600) «ا» يتم؛ «ب» يتم؛ «د» يستتم.

(601) «ا» مخصوص؛ «ب» مخصوص؛ «د» محسوس.

(602) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ «د» بل غير داخل.

(603) «ا» لاستغلبت؛ «ب» لاستعلمت؛ «د» لاستعلمت.

إلى الناس. فأما ذواتها الحقيقية فأمرية وإنما تلاقيها[604] من القوى البشرية الروح الإنسانية القدسية، فإذا تخاطبها انجذب الحسّ الباطن والظاهر إلى فوق، فيتمثّل لها من الملك صورة بحسب ما تحتملها، فترى ملكاً على غير صورته، وتسمع كلامه بعد ما هو وحي. والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقي، فإنّ الكلام إنما يراد به تصوير ما يتضمنّه باطن المخاطِب في باطن المخاطَب ليصير مثله، فإذا عجز المخاطب عن مسّ باطن المخاطب بباطنه مسّ الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه يتّخذ فيما بين الباطنين سفيراً من الظاهرين، فكلم بالصوت أو كتب أو اشار. وإذا كان المخاطب روحاً لا حجاب بينه وبين الروح اطّلع عليه اطّلاع الشمس على الماء الصافي، فانتقش منه ذلك المنتقش في الروح من شأنه أن يشبح إلى الحسّ الباطن إذا كان قوياً، فينطبع في القوّة المذكرة[605]، فيشاهد فيكون الموحى إليه يتّصل بالملك بباطنه ويتلقّى وحيه بباطنه. ثم يتمثّل للملك صورة محسوسة ولكلامه أصوات مسموعة، فيكون الملك والوحي ينادي كل منهما إلى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسّية شبه الدهش وللموحى إليه شبه الغَشْى. ثم يرى[606] الموحى إليه ويشاهده.

(604) تلاقيها في اليقظة.

(605) «ا» المذكورة؛ «ب» المذكرة؛ «د» المذكرة.

(606) «ا» يري؛ «ب» يري؛ «د» يسري عن.

(47) لا تظن أنّ القلم آلة جمادية، واللوح بسط مسطّح[607] والكتابة نقش مرقوم؛ بل القلم ملك روحاني، واللوح ملك روحاني، والكتابة تصوير الحقائق. فالقلم يتلقّى ما في الأمر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية. فينبعث القضاءُ من القلم والتقدير من اللوح. أما القضاءُ فيشتمل[608] على مضمون أمر الواحد، والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنها يسبح إلى الملائكة التي في السموات ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرضين ثم يحصل المقَّدر في الوجود.

(48) كل[609] ما لم يكن فكان فله سبب ولن يكون المعدوم سبباَ لحصوله في الوجود. والسبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فلَسبب صار سببا وينتهي إلى مبدأ يرتّب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها. فلن نجد في عالم الكون طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلّا عن سبب ويرتقي إلى سبب الأسباب. ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره. وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند

---

(607) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ «د» مسطح.

(608) «ا» فيشتمل؛ «ب» فيشتمل؛ «د» فيستعمل.

(609) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ «د» كل - الوجود.

إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شيءٍ مقّدر[610].

(49) فإن ظنّ ظانّ أنّه يفعل ما يريد، ويختار ما يشاء، استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث. فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ[611] أوّل وجوده، ويلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفكّ عنه، ولزم القول إنّ اختياره مقتضى فيه من غيره. وإن كان حادثاً، ولكل حادث سبب محدث، فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدثٍ أحدثه، فإما أن يكون هو[612] أو غيره فإن كان هو بنفسه فلا يخلو إما أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار، وهذا يتسلسل إلى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولاً[613] على تلك الاختيار من غيره وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره، فينتهي إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب ترتيب[614] الكل على ما هو عليه، فإنه ينتهي إلى اختيار حادث عاد الكلام إلى الرأس. فتبيّن من هذا أن

---

(610) «ا» بقدر؛ «ب» بقدر؛ «د» مقدر.

(611) «ا» منذ - الاختيار؛ «ب» منذ - الاختيار؛ «د» ناقص.

(612) «ا» ناقص؛ «ب» ناقص؛ هو - إيجاده.

(613) «ا» مجبولاً؛ «ب» مجبولاً؛ «د» محمولاً.

(614) اوجب وجود الكل وترتيبها.

كل كائن من خير وشرّ يستند إلى الأسباب المنبعثة[615] عن الإرادة الأزلية.

(50) كل إدراك، فإما أن يكون لشيء خاصّ كزيد، أو شيءٍ عامّ كالإنسان. والعامّ لا تقع عليه رويّة، ولا يصل[616] بحاسّة. وأما الشيءُ الخاصّ، فإما أن يدرك وجوده بالاستدلال أو بغير استدلال. واسم المشاهدة يقع على ما ثبت وجوده في ذاته الخاصّة بعينها من غير واسطة استدلال. فإنّ الاستدلال يقع على الغائب، والغائب ينال بالاستدلال، وما لا يستدلّ ويحُكم مع ذلك بانّيته بلا شكّ فليس بغائب. وكل موجود ليس بغائب فهو مشاهد ظاهر. وإدراك المشاهد هو المشاهدة، والمشاهدة إما مباشرة وملاقاة، وإما من غير مباشرة وملاقاة وهذا هو الرويّة. والحقّ الأوّل لا يخفى عليه ذاته، وليس ذلك بالاستدلال، فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته. فإذا تجلّى لغيره مغيباً من الاستدلال فكان بلا مباشرة ولا مماسّة وكان مرئيّاً لذلك الغير حتى لو جاوزت المباشرة ـ تعالى عنها ـ لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك[617]. وإذا كان في قدرة الصانع أن يجعل قوّة هذه الإدراكات في عضو البصر الذي يكون بعد البعث لم يبعد أن

(615) «ا» المنبعثة؛ «ب» المتشعبة؛ «د» المتشبعة.

(616) «ا» يصل؛ «ب» يصل؛ «د» يصل.

(617) ذلك من الشكل الأول.

يكون تعالى مرئيّاً يوم القيامة من غير تشبيه وتكييف[618] ولا مماسّة[619] ولا محاذاة ﴿تَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ۝٣﴾ به تفسير قوله؟ فلا لبس له، فهو صراح، فهو ظاهُر: كل شيءٍ يخفى، فإما إما لسقوط حاله في الوجود حتى يكون وجوده وجوداً ضعيفاً مثل النور الضعيف، وإما أن يكون لشدّة قوته وعجز قوة المدرك عنه ولكون حظّه من وجوده قوياً مثل نور الشمس، بل قرص الشمس؛ فإنّ الأبصار إذا رمقته أتت حسيراً أو خفي شكله عليها كثيراً. وإما أن يكون حَقاوة بستر، والستر أما مباين كالحائط، أو محول بين البصر وبين ما وراءَه، وإما غير مباين. وهو إما مخالط لحقيقة الشيء، وإما ملاصق غير مخالط، والمخالط، مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الإنسانية التي غشيته، فهي خفيّة فيها. وكذلك سائر الأمور المحسوسة، فالعقل محتاج إلى أن يقشرها عنها حتى يخلص، حاّق كنهها والملاصق، مثل الثوب الملابس وهو في حكم المباين. والملاصق والمباين يخصّان لتوفيق[620] الإدراك عندهما، لأنهما اقرب إلى المدرك.

(51) الموضوع يخفي الحقيقة الجلّية، لما يتبع انفعالاته اللواحق الغريبة، كالنطفة التي تكتسي الصورة الإنسانية، فإذا

---

(618) «ا» وتكييف؛ «ب» وتكثيف.

(619) «ا» مماسة؛ «ب» مسامته.

(620) «ا» لتوقف؛ «ب» لتوقيفهما؛ «ذ» لتوفيق.

كانت كثيرة معتدلة كان الشخص عظيم الجثّة حسن الصورة، وإن كانت يابسة قليلة كان بالضدّ، وكذلك[621] يتبع طباعها المختلفة أحوال غريبة مختلفة.

(52) القرب مكاني ومعنوي؛ والحقّ غير مكاني، فلا يتصوّر فيه قرب وبعد مكاني. والمعنوي أما اتّصال من قبل الوجود، وإما اتّصال من قبل الماهية. والحقّ الأوّل لا يناسب شيئاً في الماهية، فليس لشيءٍ إليه نسبة أبعد أو أقرب في الماهية واتصال الوجود لا يقتضي قرباً أقرب من قربه وكيف[622] وهو مبدأ كل وجود ومعطيه؟! وإن فعل بواسطة، فللواسطة واسطة وهو أقرب من الواسطة، فلا خفاءَ بالحقّ الاوّل من قبل سائر ملاصق أو مباين. وقد تنزّه الحق الأول من مخالطة الموضوع، وتقدّس عن عوارض الموضوع، وعن اللواحق الغريبة، فما به لبس في ذاته.

(53) لا وجود أكمل من وجوده[623]، فلا خفاءَ به من نقص لوجود فهو في ذاته ظاهر، ولشدّة ظهوره باطن، وبه يظهر كل ظاهر كالشمس يظهر كل خفّي. ويستبطن لا عن خفاء، تفسير الفصّ الذي بعده لا كثرة في هوية ذات الحقّ. ولا اختلاط له بل تفرّد بلا غواش ومن هناك ظاهريته، وكل

---

(621) «ا» ناقص؛ «ب» وكذلك.

(622) «ا» وكيف؛ «ب» وكيف لا.

(623) «ا» وجود؛ «ب» وجوده.

كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته[624] ولكن من ذاته من حيث وحدتها، فهي من حيث ظاهريتها ظاهرة، وهي بالحقيقة تظهر بذاتها، ومن ظهورها يظهر كل شيء فيظهر مرّة أخرى لكل شيء بكل شيء؛ وهو ظهور بالآيات وبعد[625] ظهوره بالذات وظاهريته الثانية تتّصل بالكثرة وتنبعث من ظاهريته الأولى التي هي الوحدة.

(54) لا يجوز أن يقال: إنّ الحقّ يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور كما تدرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها وتاثيرها فينا، فتكون هي الأسباب العالمية للحقّ، بل يجب أن تعلم أنّه يدرك الأشياء من ذاته تقدّست، لأنه[626] إذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية، فلحظ من القدرة المقدور، فلحظ الكل، فيكون علمه بذاته سببَ علمه بغيره، اذ يجوز[627] ان يكون بعض العلم سبباً لبعضه، فإنّ علم الحقّ الاوّل بطاعة العبد الذي قدّر طاعته سببٌ لعلمه بأن ينال رحمته. وعلمه بأنّ ثوابَه غير منقطع سبب لعلمه بأنّ فلاناً إذا دخل الجنّة لم يعِدّه إلى النار، ولا يوجب هذا قبلية وبعدية في الزمان، بل يوجب القبلية والبعدية التي بالذات.

---

(624) «ا» وظاهريته؛ «ب» ناقص.

(625) «ا» وبعد؛ «ب» ولعل.

(626) «ا» ناقص؛ «ب» لانه.

(627) «ا» ويجوز؛ «ب» اذ يجوز.

وقَبْل يقال على وجوه خمس[628]: فيقال بالزمان كالشيخ قبل الصبي. ويقال قبل بالطبع، وهو الذي لا يوجد الآخر دونه وهو يوجد دون الآخر مثل الواحد والاثنين. ويقال قبل بالترتيب، كالصفّ الأول قبل الثاني إذا أخذت كون[629] من جهة القُبلة. ويقال قبل بالشرف، مثل أبو بكر قبل عمر. ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود، مثل إرادة الله تعالى وكون الشيء فإنهما يكونان معاً لا يتأخّر كون شيء عن إرادة الله تعالى في الزمان لكنه متأخر في حقيقة الذات، لأنك تقول أراد الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيءُ فأراد الله.

(55) ليس علمه بذاته، مفارقاً لذاته بل هو ذاته، وعلمه بأكمل صفة لذاته، ليست هي ذاته بل لازمة لذاته، وفيه الكثرة الغير متناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب[630] مقابلة القّوة والقدرة الغير المتناهية، فلا كثرة في الذات بل بعد الذات، فإنّ الصفة بعد الذات لا بزمان، بل بترتيب الوجود، لكن لتلك الكثرة ترتيباً ترتقي به إلى الذات[631] يطول شرحه. والترتيب يجمع الكثرة في نظام، و النظام وحدة ما[632]، وإذا اعتبر الحقّ ذاتاً وصفات كان كل

(628) «ا» وجوه خمس؛ «ب» وجوه خمس؛ «د» وجودة.

(629) أبي بكر - وجدت؛ «ب» أبي بكر - أخذت.

(630) «ا» كثرة - وبحسب؛ «ب» ناقص.

(631) «ا» إلى الذات؛ «ب» ناقص.

(632) «ا» ما؛ «ب» مابه.

في وحدة وإذا كان الكل متمثّلاً في قدرته وعلمه، فمنهما يحصل الكل مفرداً عن اللواحق. ثم يكتسي الموادّ، فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه أحدية ذاته.

(56) تفسير الفصّ الذي بعده، هو الحق(633)، يقال حقّ للقول المطابق(634) للمخَبر عنه، وللمخبر عنه إذا طابق القول. ويقال حقّ للموجود الحاصل. ويقال حقّ للذي لا سبيل للبطلان إليه والحق الأول تعالى حق من جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة أنه لا سبيل للبطلان إليه. لكنّا إذا قلنا إنه حقّ، فلأنه الواجب الذي لا يخالطه البطلان وبه يجب وجود كل باطل، لأنّ(635) كل شيء ما خلا الله باطل. وهو باطن، لأنه شديد الظهور غلب ظهوره على الإدراك، فخفي، وهو ظاهر من حيث إنّ الآثار تنسب إلى صفاته وتجب عن ذاته(636)، فتصدق بها، مثل القدرة والعلم يعني أنّ في القدرة والعلم مساغاً وسعة، وأما الذات فهي ممتنعة، فلا تطلع على حقيقة الذات، فهو باطن باعتبار ما، وذلك لا من جهة، حاجب وظاهر باعتبار ما ومن جهة أنك إذا اكتسبت ظلّا من صفاته قطعك ذلك عن صفات

---

(633) «ا» ناقص؛ «ب» هو الحق.

(634) «ا» عند المطابق؛ «ب» ناقص.

(635) «ا» الا؛ «ب» الا؛ «د» لان.

(636) «ا» عن ذاته؛ «ب» ناقص.

البشرية وقلع عرقك عن مغرس الجسمية، فوصلت إلى إدراك الذات من حيث لا تدرك، فالتذذت بأن تدرك أن لا تدرك. فلذلك عليك أن تأخذ من بطونه إلى ظهوره، فيظهر لك العالم الأعلى وعالم الربوبية عن الأفق الأسفل وعالم البشرية.

(57) الحدُّ يؤلّف من جنس وفصل، كما يقال: «الإنسان حيوان ناطق»؛ فيكون الحيوان جنساً والناطق فصلاً.

(58) الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والأحوال المختلفة، مثل الماءِ للجمود والغليان، والخشب للكرسية والبابية، والثوب للسواد والبياض.

(59) هو أول من جهة أنّه منه ويصدر عنه[637] كل موجود لغيره. وهو أول من جهة انه أول بالوجود، هو أول من جهة أن كل زماني ينسب[638] إليه يكون فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء ووجد[639] أعني معه لا فيه. هو أول، لأنه إذا اعتبر كل شيء كان فيه أولاً أثره وثانياً قبوله لا بالزمان، هو آخر لأن الأشياء إذا نسب إليه أسبابها ومباديها وقف عنده المنسوب فهو آخر، لأنه الغاية الحقيقة في كل طلب، فالغاية مثل السعادة في قولك: لم شربت

(637) «ا» ويصدر؛ «ب» يصدر عنه.

(638) «ا» ينسب؛ «ب» ناقص.

(639) «ا» ووجد - فيه؛ «ب» ووجد معه.

الماءَ؟، فتقول: لتغيّر المزاج، فيقال: ولم أردت أن يتغيّر المزاج؟ فتقول: للصحّة، فيقال: لم طلبت الصحّة؟ فتقول: للسعادة والخير ثم لا يورد عليه سؤال يجب ان يجاب عنه، لأن السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره. فالحقّ الأول يقبل به كل شيء طبعاً وارادة بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل، فهو المعشوق الأول، فلذلك هو آخر كل غاية، أول في الفكرة آخر في الحصول. هو آخر من جهة أنّ كل زماني يوجد زمان يتاّخر عنه، ولا يوجد زمان متاخّر عن الحقّ. هو طالب أي طالب الكل إلى النيل عنه محسبه. هو غالب أي مقتدر على إعدام العدم وعلى سلب الماهيات ما يستحقّ بنفسها من البطلان و﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾.

(60) وله الحمد على ما هدانا إلى سبيله، وأولانا من فضله وخيره.

رسالة للمعّلم الثاني
في جواب مسائل سئل عنها
هذه مسائل متفرقّةٌ سئل عنها الحكيم الفيلسوف
الشيخ أبو نصر محمد بن محمد الفارابي رحمه الله

(1) سئل عن الألوان كيف تحدث في الأجسام، وفي اي أجسام تحدث؟ فقال: إنما تحدث في الأجسام التي هي تحت الكون والفساد. وليس للأجسام العالية الألوان، ولا أيضاً للاسطقسات والأجسام البسيطة. هذا رأي أكثر القدماء إلّا اليسير منهم فانهم قالوا: إنّ الأرض من سائر الاسطقسات أسود اللون وإن للنار إشراقاً، وإنما يحدث الألوان في الأجسام المركّبة عن امتزاج الاسطقسات، فأيّ جسم مركّب الغالب عليه النارية فإنّ لونه يكون أبيض، وأيّ جسم الغالب عليه الأرضية فإنّ لونه يكون أسود. ثم على حسب ذلك يحدث الألوان المتوسّطة على المقادير التي يوجبها الامتزاج.

(2) سئل عن اللون ما هو؟ فقال: هو نهاية الجسم المستشفّ بما هو مستشفّ. وظهور اللون إنما يكون في بسط

الجسم، وللجسم نهايتان: أحدهما البسط وهي له بما هو جسمٌ والأخرى اللون وهي له بما هو مستشفٌ.

(3) سئل عن الممازجة ما هي؟ فقال: الممازجة هي فعل كل واحدة من الكيفيتين في الأخرى، وانفعال كل واحدة منهما على الأخرى.

(4) سئل فيما رآه[640] بعض العوامّ في معنى الجنّ وسأله عن ماهيته؟ فقال: الجنّ حيّ غير ناطق غير مائت وذلك على ما توجبه القسمة التي يتبيّن منها حدُّ[641] الإنسان المعروف عند الناس، أعني: الحيّ الناطق المائت وذلك أنّ الحيّ منه ناطق مائت وهو الإنسان، ومنه ناطق غير مائت وهو الملَك، ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم، ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجنّ. فقال: السائل الذي في القرآن مناقض لهذا وهو قوله ﴿ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١﴾ والذي هو غير ناطق كيف يسمع وكيف يقول فقال ليس ذلك بمناقض. وذلك أنّ السمع والقول يمكن أن يوجد للحيّ من حيث هو حيٌّ، لأن القول والتلفّظ غير التمييز الذي هو النطق وترى كثيراً من البهائم لا قول لها وهي حيّة وصوت الإنسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حيّ بهذا النوع. كما أنّ صوت كل نوع من أنواع

---

(640) «ا» سئل فيما رآه؛ «ب» وما رآه.

(641) «ا» حدّ؛ «ب» احد.

الحيّ لا يشبه صوت غيره من الأنواع، كذلك هذا الصوت بهذه المقاطع الذي للإنسان مخالف لأصوات غيره من أنواع الحيوان. وأما قولنا غير مائت، فالقرآن يدل[642] بذلك قوله تعالى ﴿رَبِّ فَأَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ۝٣٦ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلۡمُنظَرِينَ ۝٣٧﴾.

(5) وسئل عن معنى التخلخل والتكاثف ما هما وتحت أي مقولة هما داخلان؟ فقال: هما تباعد أجزاء الجسم في وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الأجزاء أجزاء أخر من جسم آخر؛ والتكاثف هو تقارب أجزاء في وضعها بعضها عن بعض.

(6) سئل عن الخشونة والملامسة[643] ما هما وتحت أيّ مقولة هما؟ فقال: هما داخلتان تحت مقولة الوضع، وذلك أنهما وضع ما لأجزاء السطح. فالخشونة هي وضع أجزاء السطح بالأرفع والأخفض. والملامسة[644] هي وضع أجزاء سطح الجسم من غير ارتفاع ولا انخفاض.

(7) سئل عن الأشياء الكثيفة أيُّها يقارنها الصلابة وأيُّها يقارنها اللين؟ فقال: الأشياء الكثيفة إذا وجد لأجزائها اتّحاد واتّصال بعضها ببعض بإحكام حدث فيها الصلابة، وإذا لم

---

(642) «ا» يدل؛ «ب» ناقص.

(643) والملاسة.

(644) والملاسة.

يوجد لأجزائها اتّحاد ولا إحكام حدث فيها اللين. ومن خاصّة الصلب أن ينفعل بعسر ويفعل بسرعة، ومن خاصّة اللين أن ينفعل بسهولة ويفعل بعسر.

(8) سئل عن الحفظ والفهم وأيّهما أفضل؟ فقال: الفهم أفضل من الحفظ أيُّها وذلك أنّ الحفظ فعلُه انما يكون في الألفاظ أكثرَ وذلك في الجزئيات والأشخاص، وهذه أمور لا تكاد تتناهى ولا هي تجدي وتغني لا بأشخاصها ولا بأنواعها والساعي فيها لا يتناهى كباطل السعي. والفهم فعلُه في المعاني والكليات والقوانين، وهذه أمور محدودة متناهية وواحدة للجميع والذي يسعى في هذه الأمور لا يخلو من جدوى، وأيضاً فإن فعل الإنسان الخاصّ به القياس والتدبير والسياسات والنظر في العواقب. فإذا كان معوَّل الإنسان فيما يحتوي[645] ويعرض له على جزئيات حفظها لا يأمن الغلط والضلال إذا الأمور بأشخاصها لا يشبه بعضه بعضاً بجميع الجهات، ولعل الذي يعرض له لا يكون من جنس ما حفظه فإذا كان معّوله[646] على الأصول والكليات، وعرض له أمر من الأمور أمكنه أن يرجع بفهمه إلى الأصول، فيقيس هذا بهذا فقد تبيّن أنّ الفهم أفضل من الحفظ.

(9) سئل عن العالم هل يكون فاسداً أم لا؟ وإن كان

---

(645) «ا» يحتوي؛ «ب» يحوي.

(646) «ا» معوّلة؛ «ب» معقولة.

فاسداً فهل يكون كونه وفساده ككون وفساد سائر الأجسام أم هو نوع آخر فكيف ذلك؟ فقال: الكون في الحقيقة هو تركيب ما أو شبيه بالتركيب ايُّها والفساد هو انحلال ما أو شبيه بالانحلال. وإن قيل مكانَ التركيب والانحلال والاجتماع والافتراق جاز ذلك أيضاً وكل ما كان تركيبه من أجزاء أكثر كان زمانُ تركيبه أطول. وكذلك ما كان انحلاله بأجزاء أكثر كان انحلاله في زمان أطول ايُّها وكل ما كان من هذَيْن ذو أجزاء اقلّ كان زمانه في التركيب والانحلال أقصر وأقلُّ ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال. ولا يجوز التركيب والتحليل إلّا في الزمان، والزمان بدءٌ، وبدؤه هو الأوّل المحض فبدءُ الشيء غير الشيء. والتركيب والتحليل الذي يحدث بشيئين فقط إنما يكون في الآن المحض والذي يكون لأشياء أكثر من اثنين إنما يكون في زمان، وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الأشياء وقلّتها. وأجزاء[647] العالم مثل الحيوان والنبات وغير ذلك، إنما هي مركّبة من أشياء أكثر من اثنين فكونُها وكذلك فسادها لأجل الكثرة التي في أجزائها وبسائطها في زمان. وكل العالم إنما هو مركّب في الحقيقة[648] من بسيطين فهما: المادّة والصورة المختصتين،

(647) «ا» وجزء؛ «ب» وأجزاء.

(648) «ا» الحقيقة؛ «ب» في الحقيقة.

فكونه كان دفعةً بلا زمان على ما بيّنا، وكذلك يكون فساده بلا زمان. ومن البيّن ان كل ما كان له كونٌ فله لا محالة يكون فساد، فقد بيّنا ان العالم بكليته متكّون فاسد وكونه وفساده لا في زمان وأجزاء العالم متكونة فاسدة وكونها وفسادها في زمان. والله تبارك وتعالى هو الذي هو الواحد الحقّ مبدع الكل لا كون له ولا فساد.

(10) سئل عن الأشياء العآمية كيف يكون وجودُها وعلى أيّ جهة؟ فقال: ما كان وجوده بالفعل لوجود شيءٍ فوجوده على القصد الثاني فوجوده بالعرض. وجود الأشياء العآمية، أعني الكليات إنما يكون بوجود الأشخاص فوجودها اذن بالعرض ولستُ أعني بقولي هذا إنّ الكليات هي أعراض، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضاً. لكن أقول إن وجودها بالفعل على الإطلاق إنما هو بالعرض.

(11) سئل عن مقولة ينفعل وعن الانفعال المذكور في الكيفية هل هما واحد أم مختلفان؟ وإن كان واحداً فلمَ جعل في موضع جنساً عالياً وفي موضع داخلاً تحت جنس عالٍ آخر؟ فقال: هما مشتركان بمعنًى ومختلفان بمعان. فالذي يشتركان فيه هو العرض على سبيل اشتراك الاسم، والمعاني(649) التي يختلفان فيها فهي جمع ما ذكره في «قاطيغورياس» عند وصفه مقولةَ ينفعل وفي بعض القول في

(649) «ا» والمعاني؛ «ب» والمعنى من المعاني.

الكيفية. ثم شرح ذلك فقال: إنّ للجوهر مع الكيفية حالاً ما وهو السكون الذي يبتدئ فيه من العدم الذي هو مقابل للصورة وينتهي إلى الصورة بالقبول. أو يقول في الجملة إنه ينتهي عن القوة إلى الفعل وذلك السكون هو ينفعل، وإذا حصل في الصورة أو حصلت الصورة فيه فحينئذ لا بدّ لتلك[650] الصورة من أن تكون ثابتة فتسمّى كيفية انفعالية، واما سريعة الزوال فتسمّى انفعالاً. ثم إنه لما وجد ذلك السلوك عآما لأشياء كثيرة جعل جنساً عالياً بعمومه، وجعل الانفعال بإضافة الكيفية إليه حتى قيل كيفية انفعالية نوعا من أنواع الكيفية.

(12) سئل عن الاسم المشكل ما هو؟ فقال: الأسماءُ على ضربين، ضرب منه أسماء سميّت بها أمور لم يُقصد بتلك التسمية معنى[651] واحد معلوم، وهي الأسماءُ المشتركة المتّفقة. والضرب الآخر أسماءٌ سمّيت بها أمور قُصد بتلك التسمية معان معلومة. وهي تنقسم أيضاً إلى قسمين، فيه أسماء لأمور قُصد بتلك التسمية معان معلومة والمسمّيات لا تتقدّم ولا تتأخّر في ذلك المعنى وهي المتواطئة أسماؤها. وقسم آخر أسماء لأمور قصد بالتسمية معان معلومة، والمسمّيات تتقدّم وتتأخّر بحسب تلك الأسماء، وهي

(650) «ا» لانح تلك؛ «ب» لا بد لتلك.

(651) «ا» لمعنى؛ «ب» معنى.

الأسماء المشكلة، مثل الجوهر، والعرض، والقّوة والفعل، والنهي والأمر وما أشبهها.

(13) سئل عن العرض كيف يُحمل على الأجناس العالية بالتقدّم والتأخّر؟ فقال: إنّ الكم والكيف هما بذواتها عرضان لا يحتاجان في إثبات ماهيتهما إلّا إلى الجوهر الحامل لها فقط. وأما المضاف، مثلاً، فلأن إثبات انيّته[652] إنما يكون بين جوهر وجوهر أو بين جوهر وعرض أو بين عرض وعرض فحاجته في إثبات[653] ذاته إلى أشياء أكثر من جوهر أو شيء واحد. فكل ما كان حاجته في إثبات ذاته إلى أشياء أقلّ فهو في انيته أقدم وأحقّ باسم من الذي حاجته إلى أكثر.

(14) سئل عن الجوهر كيف يُحمل على الجواهر بالتقدمّ والتأخّر؟ فقال: إنّ الجواهر الأولى التي هي الأشخاص غير محتاجة في وجودها إلى شيء سواها. وأما الجواهر الثواني، كالأنواع والأجناس، فهي في وجودها محتاجة إلى الأشخاص. فالأشخاص إذن أقدم في الجوهرية وأحقّ بهذا الاسم من الكّليات، وجهة أخرى من جهات النظر إنّ كليات الجواهر لما كانت ثابتة قائمة باقية والأشخاص ذاهبة ومضمحّلة، فالكليات إذن أحقّ باسم الجوهرية من

---

(652) «ا» اينته؛ «ب» انيته.

(653) «ا» ثبات؛ «ب»اثبات.

الأشخاص. وفي كلا النظرين يتبيّن أنّ الجوهر يُحمل على ما يُحمل عليه بالتقدّم والتاخّر فهو إذن اسم مشكل.

(15) سئل عن اكتساب المقدَّمات لكل مطلوب كيف ينبغي أن يكتسب وفي ماذا ينبغي أن ينظر؟ فقال: لكل مطلوب محمول وموضوع هما حدّاه وجزءاه، والأجزاء التي تُحمل على الشيء سبعة: جنس الشيء، فصله، خاصّته عرضه، حدّه، رسمه، وماهيته[654]. وهذه السبعة بعينها هي التي توضع للشيء، ويحصل من ازدواجاتها ثمانية وعشرون ازدواجاً ثم يطرح منها اقترانان لأجل أنّ السالبة الكلية تنعكس على ذاتها وإذا لم تطرح تكون مكررة فيبقى ستة وعشرون اقتراناً. والازدواج مثل أن يقترن محمول المحمول[655] بمحمول الموضوع أو محمول الموضوع بمحمول المحمول أو محمول المحمول بموضوع الموضوع أو موضوع المحمول بموضوع المحمول أو موضوع المحمول بموضوع الموضوع. فإنّ كل موضوع المطلوب نوع الأنواع فإنه يطرح[656] في موضوع الموضوع لأنه موضوعه أشخاص. والفيلسوف لا يتكثّر بها وإن كان موضوع المطلوب شخصاً فإنه ينبغي أن ينقل الحكم إلى نوع ذلك الشخص، ثم يرّد

---

(654) «ا» ومابيانه؛ «ب» وماهيته.

(655) «ا» محمول؛ «ب» محمول المحمول.

(656) «ا» ينطرح؛ «ب» يطرح.

إليه في هذا الموضع، ويتبيّن منعة الشكل الثاني أو ما صورته صورة الشكل الثاني وذلك أنه إذا نظر في مباينات المحمول ومحمولات الموضوع، أو عكس ذلك فإنّ هذا هو الشكل الثاني. وكذلك إنتاج السالبة والموجبة الجزئيتين وإنما يكون بالشكل الثالث أو ما[657] صورته صورة الشكل الثالث. ولولا ذلك لما كان بهذين الشكلين انتفاع بعد ما بيّن الحكيم أنّ المطالب أربعة وهي: الموجبة الكلية والسالبة الجزئية والسالبة الكلية والموجبة الجزئية تتبيّن في الشكل الأول.

(16) وسئل عن هذه القضيّة وهي في قولنا «الإنسان موجود» هل هي ذات محمول أم لا؟ فقال: هذه مسألة اختلفت القدماء والمتأخّرون فيها. فقال بعضهم إنها غير ذات محمول، وبعضهم قالوا انها ذات محمول. وعندي أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة. وذلك أنّ هذه القضيّة وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعي الذي هو نظره[658] في الأمور فانها غير ذات محمول، لأن وجود الشيء ليس هو غير الشيء. والمحمول ينبغي أن يكون معنى الحكم بوجوده أو نفيه عن الشيء فمن هذه الجهة ليست هي قضيّة ذات محمول. وأما إذا نظر إليها الناظر المنطقي قلّبها[659] مركّبة

---

(657) «ا» وما؛ «ب» أو ما.

(658) «ا» فطرة؛ «ب» نظرة.

(659) «ا» فلابها؛ «ب» قلبها.

من كلمتين هما أجزاؤها وإنها قابلة للصدق والكذب فهي بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعاً صحيحان لكن كل واحد منهما بجهة.

(17) وسئل عن المتضادّات وهل البياض عدم السواد أم لا؟ فقال: ليس البياض بعدم للسواد. وبالجملة ليس شيء من المتضادّات هو عدم للضّد الآخر، لكن في واحد من المتضادّات عدم الضدّ الآخر لما استحل الجسم من ضدّ إلى ضدّ.

(18) وسئل عن مقولة يفعل وينفعل؟ قال: السائل إذا لم يمكن أن يوجد أحدهما إلّا مع الآخر، مثلاً انه لا يمكننا أن نتصوّر يفعل إلّا مع ينفعل، وأيضاً لا نتصوّر ينفعل إلّا مع يفعل. فهل هما من باب المضاف أم لا؟ فقال: لا لأنه ليس كل شيءٍ يوجد إلّا مع شيء آخر، فهما من باب المضاف، لأنا لا نجد التنفس إلّا مع الرئة، ولا النهار إلّا مع طلوع الشمس، ولا العرض بالجملة إلّا مع الجوهر، ولا الجوهر إلّا مع العرض، ولا الكلام إلّا مع اللسان. وليس شيء من ذلك من باب المضافة لكنها داخلة في باب اللزوم، واللزوم منه ما يكون عرضياً ومنه ما يكون ذاتياً. فالذاتي مثل وجود النهار مع طلوع الشمس. والعرضي مثل مجيْ عمر عند ذهاب زيد. ومنه أيضاً ما هو تامُّ اللزوم ومنه ما هو ناقص اللزوم. والتامّ هو ان يوجد الشيءُ بوجود شيء آخر وذلك الشيء الآخر يوجد أيضاً بوجود الشيء الأول حتى يتكافيا في

الوجود مثل الأب والابن والضعف والنصف. والناقص اللزوم هو أن يوجد شيء بوجود شيء آخر، وليس إذا وجد ذلك الشيء الآخر وجد الشيء الأول، وذلك مثل الواحد والاثنين فإنه ما وجد الاثنان إلّا وجد الواحد وليس إذا وجد الواحد وجد الاثنان لا محالة.

(19) سئل عن هذين الجنسين أعني يفعل وينفعل هل هما يتكافيان في لزوم الوجود حتى إذا وجد احدهما ايُّهما اتّفق وجد الآخر؟ فقال لا لأنا كثيراً[660] ما نجد يفعل ولا يكون هناك انفعال وذلك حين لا يكون القابل منهما قابلاً لقبول الفعل. وأما متى وجد ينفعل فلا بدّ من ان يوجد يفعل، فقال السائل إذا كان معنى يفعل هو أن يؤثّر ومعنى ينفعل هو ان يتأثّر فلم لم يجعلهما الحكيم تحت مقولة لكنهما مما جُعلا جنسين عاليين بسيطين؟ فقال: ليس كل الأجناس العشرة بسيطة عند قياس بعضهم ببعض، وإنما هي بسيطة عند قياسها إلى ما دونها. فأما البسيطة المحضة من هذه العشرة فهي أربعةٌ: الجوهر والكم والكيف والوضع. فأما يفعل وينفعل، فهما مما يحدثان بين الجوهر والكيف، ومتى وأين يحدثان بين الجوهر، والكم وله يحدث بين الجوهر والجوهر المطبق به بكله وببعضه. والمضاف يحدث بين كل مقولتين من العشرة، وبين كل نوعين من مقولة من المقولات

(660) «ا» كثيراً ما؛ «ب» كثيراً.

العشر، فهو لذلك داخل من جهة أو جهات في المقولات، ولا يقول كذلك لأنه حينئذ يظهر أنه نوع من أنواع بعضها أو كلها بل يقول إنّ المضاف يوجد في جميع الأجناس.

(20) سئل عن مقولة المضاف هل هي منقسمة إلى أنواع ذاتية ام لا؟ وإن كانت منقسمة فما أنواعها؟ وذلك ان قسمناه إلى ما يرجع إلى بعضها البعض بحرف «ب» والى ما لا يرجع[661] بعضها إلى بعض بحرف «أ» وإلى[662] ما يبقى عند الرجوع بحرف «ج». والنسبة واحدة وإلى ما يتبدّل فهذه قسمة يحدث عنها أنواع في اللفظ لا في المعنى. فقال: ليس هذه التي عددت بأنواع مقولة المضاف على ما ظنّه بعض الناس، ولا مقولة الكيف أيضاً منقسمة إلى ما في كتاب «**قاطاغورياس**» من الأربعة التي هي: الحال والملكة والقوة واللاقّوة والكيفيات الانفعالية واللانفعاليات[663] والشكل والخلقة، ولا مقولة الكم أيضاً منقسمة إلى مذكورة في المقولات من العدد، والقول، والزمان، والسطح والجسم، والخطّ، والمكان. وذلك أنّ حال الأنواع في القسمة بالفصول المقّومة غير هذه الحالة، لأن الجنس لا ينقسم

---

(661) «ا» وإلى ما يرجع؛ «ب» وإلى ما لا يرجع.

(662) «ا» أو إلى؛ «ب» وإلى - حرف النسبة أ بحرف ج والنسبة.

(663) «ا» والانفعالات؛ «ب» وللاانفعاليات.

بالقسمة الصحيحة إلّا[664] في قسمين فقط. ثم كل واحد من القسمين ينقسم إلى قسمين آخرين ثم على هذا الترتيب إلى أن ينتهي إلى نوع الأنواع وهذه معدودة في كل واحد من هذه المقولات هي أكثر من اثنين. والأولى في مقولة المضاف إذا قسم أن يقال إنّ المضاف ما يحدث بين أنواع مقولات عدة ثم يتصفّح أنواع المضافات لا على هذا السبيل، وبتعديد فصوله المقوّمة لأنواعها. ونحن ذاكرون هذه الفصول في تفسيرنا لكتاب «**المقولات**» على ما يحتمل الاستقصاء في ذلك الكتاب إن شاء الله تعالى.

(21) وسئل عن الحركة ما حدُّها؟ فقال: ليس للحركة حدٌ، لأنها من الأسماء المشكلة اذ هي مقولة النقلة والاستحالة والكون والفساد، ولكن رسمها أن يقال إنها خروج ما هو بالقوّة إلى الفعل. وسئل عن الحركة هل هي من الأسماء المشتركة أم هي جنس لتلك المعاني الستة التي يذكرها الحكيم في «**قاطاغورياس**»، وإن كان جنساً ففي الأجناس العالية هي؟ فقال: ليست الحركة من الأسماء المشتركة، اذ الأسماء المشتركة لا تقال على بعض المعاني التي تحتها باستحقاق أكثر من استحقاق البعض ولا بتقديم وتأخير. والحركة تقال على النقلة باستحقاق ما يقال على الاستحالة. والحكيم لما وجد الاستحالة هي تغيّر يعرض

---

(664) «ا» إلى؛ «ب» إلا.

للجوهر في كيفيته، والزيادة والنقصان وهما تغيّران يعرضان للجوهر في كميته، ووجد النقلة وهي تغيّر الجوهر في مكانه، شبّه تلك التغاير بهذا التغيّر فسّمى الجميع حركة. فالنقلة، إذن، أولى بهذا الاسم وأقدم، وهذه الباقية أشدّ تأخُّراً فيه وأقلّ استحقاقاً فهي، إذن، من الأسماء التي تقال على ما تحتها من المعاني بتقديم وتأخير، وليست هي بجنس لما تحتها اذ البعض منها في الكيفية والبعض في الأين، وليس شيء من الأجناس يحتوي[665] هذه الأجناس الثلاثة.

(22) وسئل عن المحمول والموضوع المستعمَلين في كتاب «القياس» من أيّ الأسماء هما[666]؟ فقال: إنهما من الأسماء المنقولة، وذلك ان الفلاسفة لما وجدوا الأجسام يوضع بعضها ويحمل عليه البعض نقلوا هذا المعنى إلى صناعتهم فسمّوا الجوهر موضوعاً وما يَطرأُ عليه من الأعراض محمولات. ثم انهم لما أنشأوا صناعة المنطق ووجدوا الحكم والمحكوم عليه شبيهين بالجوهر والعرض المحمول فيه سمّوها المحمول والموضوع من غير أن يعتبر فيها الجوهر والعرض، بل قد يكون جوهراً وقد يكون عرضاً وإنما يعتبر في صناعة المنطق الحكم والمحكوم والخبر والمخبر فقط.

(23) وسئل عن الفصول هل تكون داخلة تحت المقولة

---

(665) «ا» نحوي؛ «ب» يحتوي.

(666) «ا» ناقص؛ «ب» هما.

التي يكون منها الجنس والنوع أو تكون خارجة عنها ومن مقولة أخرى؟ فقال: كل جنس وكل نوع هي لا محالة داخلة تحت المقولة التي فيها ذلك الجنس. وذلك النوع الذي يوهمك أنّ الفصل قد يكون من مقولة أخرى سوى المقولة التي منها الجنس. والنوع هو أنك وجدت التغذّي مثلاً والنطق في الجوهر فظننت انهما فصلان[667] في الجوهر وهما في ذاتهما عرضان وليس الأمر كما ظننت[668]. وذلك أنّ الفصل بالحقيقة هو الغاذي والناطق لا النطق والاغتذاء؛ ولعل ظانّاً يظنّ أنّ الناطق والغاذي هما نوعان وليس الأمر كذلك بل النوع هو الجسم الغاذي والحيّ الناطق، ومن يسّمي النوع الذي هو الحيّ الناطق باسم الناطق وحدَه فإنما ذلك على سبيل الذي ذكرته وهو ان الإنسان إذا صادف نوعاً من الأنواع وأراد أن يعبر عنه ويميل إلى الاختصار عبر عن جملته ببعضه[669]، لأنا لا نجد كله إلّا بالفعل الاخير الذي هو المقوّم لذلك النوع فلهذا من الشأن ما يقع الأشكال.

(24) وسئل عن المساوي وغير المساوي هل هي خاصّة للكم والشبيه وغير الشبيه هل هي خاصّة للكيفية؟ فقال: الأولى عندي أنّ جملة هذا القول ليس هو خاصّة لواحد من

---

(667) «ا» انها فصلاً؛ «ب» انهما فصلان.

(668) «ا» طننت؛ «ب» ظننت.

(669) «ا» ناقص؛ «ب» ببعضه.

قبيل المقولتين أعني الكم والكيفية. لأن الخاصّة إنما تكون شيئاً واحداً كالضحك، والصهل، والجلوس، وغيرها إلّا أنا إذا سمّينا الرسم وهو قول يعبر عن الشيء بما[670] يقّوم ذاته خاصّة فإنّ كل واحد من المساوي وغير المساوي هو خاصّة للكم، وكذلك كل واحد من الشبيه وغير الشبيه خاصّة للكيف. وجملة قولنا مساو وغير مساو هو رسم للكم. وجملة قولنا شبيه وغير شبيه هو رسم للكيف.

(25) وسئل عن مقولة له وما رُسم به أنه النسبة التي بين الجوهر وبين ما يطبق به بكله أو ببعضه وينتقل بانتقاله هل هو رسم صحيح ويجمع ما يدخل تحت هذه المقولة؟ فقال: هو رسم صحيح، وأما قوله له علم، وله صوت، وله لون فإنّ هذه اللفظة أعني له هو اسم مشترك وباشتراك ما ينسب كل شيء للجوهر إلى الجوهر له. والمقولة من بين هذه هي النسبة التي تثبت بين الجوهر وبين ما يطبق به بكله أو ببعضه من الخاتم والنعل واللباس وهي من الأجناس الستة التي توجد معانيها حادثة بين الشيئين مثل المضاف، ومثل الأين، ومثل متى. فأما مقولة له أعني وجود الصوت، والعلم، واللون وغير ذلك فهي[671] بحقائقها من مقولة الكيف أو من مقولة اخرى لائقة به. وبالجملة، فإن الحكيم لما بحث عن

(670) «ا» بما لا؛ «ب» بما.

(671) «ا» فهو؛ «ب» فهي.

حقائق الأمور الموجودة، ووجد منها جوهراً قائماً بذاته تطرأ عليه الأعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملاً للأعراض. ثم بحث عن الأعراض كم أجناسها فوجد الجوهر ذا[672] مقدار فجعل ذلك العرض كمًا وصيّره مقولة. ثم وجد للجواهر أحوالاً تتغيّر من بعضها إلى بعض مثل ما إنّ له لوناً، وله علماً، وله قوّة، وله انفعالاً، وله فضيلة، وله خلقاً، وله شكلاً. وكل شخص من الجوهر يشبه شخصاً آخر في واحد مما ذكرناه أولاً[673] يشبهه فجعل ذلك أيضاً جنساً وهو الكيف وصيّره مقولة. ثم وجد الجوهر الواحد ينسب إلى جوهر آخر باسم أو لفظ إذا لفظ به يتحّد بالجوهر جوهر آخر ويعرض بمعرفته حتى يصير هذا الجوهر باتّحاد ذلك الجوهر الآخر به في ذلك اللفظ ذلك الشيء الذي عُبر عنه، مثل الأب والابن، الصديق والشريك، والمال والعبد وغيرها، فجعل ذلك أيضاً جنساً وهو المضاف وصيّره مقولة. ثم وجد الجوهر في زمان حتى يسأل عن زمانه فيدلّ على ذلك الزمان الذي كان فيه ذلك الجوهر، فجعله جنساً أيضاً وصيّره مقولة متى. ثم وجد الجوهر أيضاً في مكان ما يُسأل عن مكانه ويجاب عنه بما يستدلّ به عليه في مكانه فجعله جنساً أيضاً

(672) «ا» إذا؛ «ب» ذا.

(673) «ا» ولا؛ «ب» اولا.

وصيّره مقولة اين. ثم وجد الجوهر أيضاً في وضعه[674] بأوضاع مختلفة حتى إنّ بعض أجزائه في مواضع من مكانه المطبق[675] به في وضع واحد فيتغيّر ويتبدّل أمكنة تلك الأجزاء في وضع آخر، فجعل ذلك المعنى أيضاً جنساً وصيّره مقولة الوضع. ثم وجد الجوهر يؤثّر في بعض الجواهر التي هي غيره بالشخص، فصيّر ذلك المعنى أيضاً جنساً وجعله مقولة يفعل. ثم وجد الجوهر يطبق[676] به كله أو بعضه جوهر آخر ينتقل بانتقاله، فجعل هذا المعنى أيضاً جنساً وصيّره مقولة له. على أنّ الخاتم الذي في اصبع الإنسان أو اللباس الذي هو لابسه إذا نظر إليه من حيث هو ملك له فهذا بذلك[677] المعنى من مقولة المضاف. وأما من حيث يحيط ببعضه أو بكله وينتقل بانتقاله فهو من مقولة له فهذه هي الأجناس العشرة.

(26) وسئل عن الأدلّة هل تتكافأُ حتى يوجد الشيء ونقيضه دليل قويّ ويكون دليل الشيء في القوّة والصحّة كدليل نقيضه أم لا؟ فقال: هذه مسألةٌ إذا أجبت بلا مطلقاً أو بنعم مطلقاً فإنّ ذلك غير صواب. والأولى أن تقسم

---

(674) «ا» صفته؛ «ب» وضعه.

(675) «ا» المطيف؛ «ب» المطبق.

(676) «ا» يطيف؛ «ب» يطيق.

(677) «ا» بدلك؛ «ب» بذلك.

الأمور وتنظر هل هي في ذلك المعنى بحكم واحد ام هي مختلفة الحكم. فنقول: إنّ الأمور منها ضرورية ومنها ممكنة، ولا يوجد للأمور قسم ثالث، وجميع العلوم مبناها على أحد هذين وهي كلها محصورة بهذين. فايُّ شيء كان من جملة الممكن فإنّ مبنى القول فيه على المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقليدات وما يشبهها مما هو في حيزّ الممكن، وفي مثل هذه فإنه ليس من المحال أن يتكافأ الأدلّة حتى يوجد دليل الشيء. والحجّة على إثباته من القوّة والصحّة والحسن بالمكان الذي يوازيه ويكافيه دليل نقيضه والحجّة عليه. وأما ما كان من المسائل والعلوم من حيّز الضرورة، فإنّ مبناها ومعوّلها يكون على الأمور التي توجد ضرورة أو لا توجد ضرورة، وحينئذ يكون دليل الشيء صحيحاً وقوياً وكذلك الحجّة عليه، وأما الدليل على نقيضه فواهياً باطلاً ضعيفاً.

(27) وسئل عن التصوّر بالعقل كيف يكون وعلى أيّ جهة وهل هو أن يُتصور بالعقل الشيء الذي هو من خارج على ما هو عليه؟ فقال: التصّور بالعقل هو أن يحسّ الإنسان شيئاً[678] من الأمور التي هي خارجة النفس، ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوّره في نفسه على ان الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقاً لما يتصوّره الإنسان في

(678) «ا» شيء؛ «ب» شيئاً.

نفسه اذ العقل ألطف الأشياء فيما يتصوّره فيه هو إذن ألطف الصور.

(28) وسئل عن حصول الصورة في الشيء على كم نوع يكون؟ فقال: إنّ حصول الصورة في الشيء يكون على ثلاثة أنواع: أحدها حصول الصورة في الحسّ؛ والآخر حصول الصورة في العقل؛ والثالث حصول الصورة في الجسم. فحصول الصورة في الجسم يكون بالانفعال؛ وهو أن تحصل صورة الشيء من شيءٍ آخر خارج عنه بقبول منه لها مثل، الحديد الذي يدنى من النار فيحصل فيه صورة النار وهي الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملاً لها وهي محمولة فيه ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبيه بذلك الذي كان يصدر. وأما حصول الصورة في الحسّ فهو أن لا تحصل صورة الشيء في الحسّ لا بانفعال من الحسّ بها لكن بتصوّرها بالحال التي هي عليها من ملابستها للمادّة لا بغير[679] ذلك من الأحوال. وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادّة، ولا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج، لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركّبة ولا مع موضوع ومجرّدة[680] عن جميع ما هي ملابسة. وبالجملة،

(679) «ا» وغير؛ «ب» لا بغير.

(680) «ا» ومجردا؛ «ب» ومجردة.

فإنّ الأشياء المحسوسة هي غير المعلومة، والمحسوسات هي أمثلة للمعلومات، ومن المعلوم أنّ المثال غير الممثّل فإنّ الخطّ البسيط المعقول الذي يتوهّم طرفاً للجسم غير موجود مفرداً من خارج لكن ذلك شيءٌ يعقله العقل. وقد يظنّ أنّ العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحسّ للمحسوسات بلا توسّط. وليس الأمر كذلك إنّ بينها وسائط، وهو أنّ الحسّ يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه، ويؤدّيها إلى الحسّ المشترك حتى تحصل فيه فيؤدّي الحسّ المشترك تلك إلى التخّيل، والتخيّل إلى قوة التمييز لتعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤدّيها به منقّحة إلى العقل فيحصّلها العقل عنايةً.

(29) وسئل عن الأشياء التي يحتاج إليها في تعريف المجهولات وكم هي تلك الأشياء؟ فقال: إنّ أقلّ ما يحتاج إليه في تعريف المجهول هو شيئان معلومان، بل أقول إنّه لا يمكن أن تعلم مجهولاً بأقلّ ولا بأكثر من شيئين معلومين على الاستقصاء والتحصيل. وذلك إنّ الذي يقدّم ثلاث معلومات أو أكثر لتعريف مجهول واحد فإنه استقصى النظر فيها، فإما إن[681] أحد تلك الثلاث لا يخلو من أن يكون فضلاً في تعريف ذلك المجهول، حتى لو أسقط ذلك كان

(681) «ا» فان؛ «ب» فاما ان.

المجهول معلوماً بالمعلومين التامّين[682]، فأما أن يكون ذلك الثالث لازماً عن ذينك المعلومين فلم يسقط أحد ذينك التآمين، ويبقى أحدهما مع هذا الثالث في صورة تعريف ذلك المجهول. والشيءُ لا يتبيّن بنفسه والشيءُ الواحد لا يتبيّن منه مجهول.

(30) سئل عن معنى القوى والملكات والأفعال الإرادية؟ فقال: القوى والملكات والأفعال الإرادية التي إذا حصلت في الإنسان عاقت عن حصول الغرض المقصود بوجود الإنسان في العالم هي الشرور الإنسانية. والقوى والملكات والأفعال التي إذا حصلت في الإنسان كان إنساناً لحصول الغرض المقصود بوجود الإنسان في العالم هي الخيرات الإنسانية. فهذا حدّ الخير والشرّ الإنساني، وحدّ أرسطوطاليس إياهما في كتاب «**الخطابة**» فقال: الخير هو الذي يؤثَر لأجل ذاته وإنه هو الذي يتشوّقه الكل من ذوي الفهم والحسّ، والشرُّ حدُّد عكس ذلك.

(31) فصل في الفرق بين الإرادة والاختيار؟ قال: الاختيار أن الإنسان قد يتقدّم فيختار الأشياء الممكنة ويقع أيضاً[683] إرادته على أشياء غير ممكنة، مثل إنّ الإنسان

(682) «ا» ذلك كان؛ «ب» كان - معلوماً بالمعلومين التامّين؛ «د» معلوماً غير المعلومين النادرين.

(683) «ا» ناقص؛ «ب» أيضاً.

يهوى أن لا يموت. والإرادة أعمُّ من الاختيار، فإنّ كل اختيار إرادة، وليس كل إرادة اختياراً[684].

(32) حدّ أرسطو النفس فقال: إنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة.

(33) وقال الجوهر على وجهين: جوهر هيولاني، وجوهر صوري. فالجسم على ضربين: جسم طبيعي، وجسم صناعي. فالأجسام الطبيعية على قسمين: قسم له حيوة كالحيوان، وقسم ليس له حيوة كالاسطقسات، والجسم الصناعي كالسرير والثوب وما يشبههما.

(34) فصل عن الاسطقسات مبادئ الجواهر المركّبة من الاسطقسات وهي: النار والهواء والماء والأرض. والجواهر مركّبة من الأجسام الطبيعية والصناعية، والاسطقسات بسائط عند الجواهر المركّبة لأنها مبادئ لها.

(35) الهيولى آخِر الهويّات وأخسّها ولولا قبوله للصورة لكان معدوماً بالفعل. وهو كان معدوماً بالقوّة فقبل الصورة فصار جوهراً. ثم قبل الحرارة والبرودة[685] واليبوسة والرطوبة فصار اسطقسات ثم يتولّد صنف المواليد والتراكيب.

(36) الأفلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملاء. والدليل على ذلك أنها موجودة بالفعل.

---

(684) «ا» احتياراً؛ «ب» اختياراً.

(685) «ا» ناقص؛ «ب» البرودة.

وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناهٍ، ولو لم يكن متناهياً لكان موجوداً بالقوّة. فهذه الأجرام السماوية كّلها موجودة بالفعل لا تحتمل زيادة واستكمالا. وحكى عن أفلاطون عن سقراط(686) أنه كان يمتحن عقول تلامذته فيقول: «لو كان الموجود غير متناه وجب أن يكون بالقوّة لا بالفعل».

(37) مسألة عن معنى قولهم العلم بالاضداد واحد وهل تصحّ هذه القضيّة أم لا وإن صحّت فمن أيّ جهة تصحّ؟ فقال: هذه مسألة جدلية، والمسائل الجدلية من حيّز الممكن على الأكثر، وكل ما هو من هذا الحيّز فإنه مما ينظر فيه من جهة وجهة. وكل ما ينظر فيه من جهات مختلفة، فإنّ الحكم الواحد يصّح في بعض تلك الجهات، ونقيض ذلك الحكم أيضاً يصحّ في جهة أخرى. فمن نظر في هذه المسألة ينظر في ذوات الضدّين فليس العلم بها واحد. وذلك أنّ العلم بالسواد غير العلم بالبياض، والعلم بالعادل غير العلم بالجائر. وأما من نظر في الضدّ من حيث هو ضدّ ضدّه، فإنه حينئذ يصير نظره في بعض المضافات، اذ الضدّ من حيث هو يضدّ ضدّه هو من باب المضاف. والمضاف إنّ العلم بهما واحد، وذلك أنه لا يمكن أن يعرف أحد المضافين على التحصيل بدون الآخر. فمن هذه الجهة يكون العلم بالضدّين واحداً. وبعض الناس ظنّوا معنى قولهم العلم بالضدّين واحد

(686) «ا» أو سقراط؛ «ب» عن سقراط.

هو إن الذي يعلم الضدّ الواحد فبذلك العلم بعينه يعلم الضّد الآخر يعنون بقولهم إنّ العلم من حيث العلم بجمع الأشياء واحد. ولو سئلوا لم تقولون إنّ العلم بالمضافين واحد، والعلم بالنقيض واحد، والعلم بالتباين واحد، وخصصتم الضّدين من بين جميع المختلفات، لقالوا: إنّ التباين الذي بين الضدّين أشدّ التبيانات، وإذا صح الحكم في الأبلغ يصحّ أيضاً فيما[687] دونه. وهذا عندي ضعيف والأول أصحّ.

(38) المتقابلان هما الشيئان اللذان لا يمكن أن يوجدا في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد. والمتقابلان أربع: المضافان مثل، الأب والابن. والمتضادّان، مثل الزوج والفرد. والعدم والملكة مثل، العمى والبصر. والموجبة والسالبة.

(39) الكليات ضربان: ضرب لا تعرف من موضوعتها ذواتها ولا تعرف من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن ذاته، وهو كلي الجوهر. وضرب تعرف من موضوعاتها ذواتها، وهو كلي العرض الذي هو في موضوع على موضوع.

(40) الأشخاص ضربان: (1) ضرب لا تعرف من موضوعاته ذواتها، ولا شيئاً خارجاً عن ذواتها، وهو شخص الجوهر الذي لا يقال على موضوع ولا في موضوع. وأشخاص الجواهر إنما تكون معقولة بكلياتها، وكلياتها إنما

(687) «ا» يصح أيضاً فيما؛ «ب» صح أيضاً.

تصير موجودة في أشخاصها. وأشخاص الجواهر التي يقال إنها جواهر أول وكلياتها جواهر ثان، لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر إذا كانت أكمل وجوداً من كلياتها من قبل انها أحرى أن تكون مكيَّفة بأنفسها من أن تكون غير مفتقرة في وجودها إلى شيء آخر إذا كانت غير محتاجة في قوامها إلى موضوع أصلاً وإنها ليست في موضوع ولا على موضوع. وأنواع الجواهر أيضاً على هذا المثال أحرى ان تكون جواهر. (2) وضرب لا يعرف من موضوعه ما هو خارج عن ذاته، وهو شخص العرض. والعرض المذكور في هذا الموضع أعمّ مما تقدّم ذكره في «**ايساغوجى**» فإنّ ذلك جنس، وما تقدم ذكره نوعان له وكل قضيّتين متقابلتين إما شخصيتان معاً وإما مهملتان معاً أو متضادّتان وإما تحت المتضادّتين وإما متناقضتان أو لا متناقضتان(688). والمتضادّتان تكون جميعاً في الممكنة، والتي تحت المتضادّتين(689) تصدق في الممكنة، وسائرها متضادّتان تقسمان الصدق والكذب في جميع الجهات. وتقابل الموجبة والسالبة أعمّ من تقابُل المتضادّين، لأن المتضادّين لا يقتسمان الصدق والكذب ما لم يكن موضوعهما موجوداً. وتقابل الإيجاب والسلب مثل، قولك زيد أبيض وزيد ليس

---

(688) «ا» أو لامتناقضتان؛ «ب» والمتناقضتان.

(689) «ا» متضادتين؛ «ب» ناقص.

بأبيض ومثل[690]، الإنسان حيوان والإنسان ليس بحيوان. وتقابل الموجبات التي محمولاتها أضداد مثل، قولك زيد أبيض وزيد أسود أو[691] هذا العدد زوج وهذا العدد فرد. وإذا كانت القضايا التي محمولاتها أضداد لا تخلو من أمرين أو أمور محدودة، وكان قول[692] الموجبة والسالبة كقولنا كل عدد فرد وكل عدد زوج، فهو يصدق حتى تصدق الموجبة والسالبة ويكذب حتى تكذب. فإذن، ليس ينبغي أن تجعل المطلوبات موجبات محمولها أضداداً، بل النقائص ولا أيضاً ينبغي أن يوجد في القياس الخلف للفهم[693] إلّا أن تضطرّ إلى ذلك فتستعملها إذا كانت قوتها قوة الموجبة والسالبة المتقابلتين، بل يكون فيها الشرائط التي ذكرناها على مثال ما يوجد في الهندسة كقولنا هذا إما أكبر أو أصغر أو مساوٍ.

(41) وللأسماء غير المخلصة ثلاث معان: فالأول منها معنى العدم مثل، فلان جاهل وفلان أعمى. والثاني أعّم منه وهو رفع الشيء عن أمر موجود، وشأن ذلك المرفوع عنه انه يوجد فيه أو في نوعه أو في جنسه، إما باضطرار أو بإمكان كقولنا عدد لا زوج فإنه إيجاب معدول. والثالث أعمّ من

---

(690) «ا» ناقص؛ «ب» ومثل.

(691) «ا» ناقص؛ «ب» أو.

(692) «ا» قوة؛ «ب» قول.

(693) «ا» للهم؛ «ب» للفهم.

هذا، وهو رفع الشيء عن أمر موجود وإن لم يكن من شأن الشيء ان يوجد فيه أصلاً لا في كله ولا في بعضه، كقوله في الله سبحانه إنه لا ثابت وفي السماء إنه[694] لا خفيف ولا ثقيل. وأيّ أمر حمل عليه اسم غير مخلص فينبغي أن يوجد ذلك الأمر موجوداً وأيّ أمر كان موجوداً وسلب عنه شيء كانت قوة ذلك الشيء قوة إيجاب معدول. ولا فرق في العبارة فيه بين ان يجعل سلباً أو مجاباً معدولاً، فإن اتّفق في أمر ما يوجب أن يسلب عنه شيء ويكون موقعه موقعاً أن يصير قياساً فله أن يغيّر ويجعل[695] إيجاباً معدولاً حتى يطرد القياس. وهذا[696] كأنا سألنا سقراط هل هو حكيم وهل هو موجودٌ كان كأنه[697] لا حكيم. وهذا الذي قلناه أصل عظيم العناء في العلوم، وإغفاله عظيم المضرّة فينبغي به ان نرتاض فيه. والسلب أعمّ صور عن غير المخلص[698]، لأن السلب اشتمل على رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه وما لا يوجد فيه. والاسم الغير المخلص[699] هو رفع الشيء عما شأنه أن

(694) «ا» ناقص؛ «ب» انه.

(695) «ا» فيجعله؛ «ب» ويجعل.

(696) «ا» ناقص؛ «ب» وهذا.

(697) «ا» ناقص؛ «ب» كانه.

(698) «ا» المحصل؛ «ب» المخلص.

(699) «ا» المحصل؛ «ب» المخلص.

يوجد فيه، فإنّ قولنا هذا الخائط عالِم وهذا الخائط ليس بعالم يقتسم الصدق والكذب، فإنّ السلب هو رفع الشيء عما يمكن وجوده فيه وعما لا يمكن والاسم غير المخلص[700] هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه.

(42) التمثيل إنما يكون بأن يوجد أو يعلم أولاً إنّ شيئاً موجود لأمر جزئي، فينقله[701] الإنسان من ذلك الأمر إلى أمر جزئي شبيه بالأول، فيحكم به عليه إذا كان الأمران الجزئيان يعمّهما المعنى الكلي الذي هو من جهة وجد الحكم في الجزئي الأول. وكان وجود ذلك الحكم في الأوّل أظهر وأعرف وفي الثاني أخفى. فالأوّل له مثال والثاني ممثّل بالأول، وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثاني بالأول ومثاله الجسم هو الحائط والحائط مكوّن فالجسم مكوّن، والسماء جسم والجسم مكوّن فالسماء مكوّنة. وقد يكون القياس عن مقدمات كثيرة مثل، قولك كل جسم مؤلّف، وكل مؤلّف مقارن لحدوث لا ينفكّ عنه. فاذن كل جسم مقارن لحدوث لا ينفكّ عنه، وكل مقارن لمحدث لا ينفكّ عنه، فهو غير سابق للمحدث؛ فإذا كل جسم غير سابق للمحدث، وكل ما هو غير سابق للمحدث فوجُوده مع وجوده، فإذا كل جسم

(700) «ا» المحصل؛ «ب» المخلص.

(701) «ا» فينتقل؛ «ب» فينقله.

فوجوده مع وجود المحدث وكل ما وجوده مع وجود المحدث فوجوده بعد لاوجوده، وكل ما وجوده بعد لاوجوده فهو حادث الوجود. فكل جسم فهو حادث الوجود، فالعالم جسم فإذن العالم محدث. والقياس على طريق الجدل ردّك الشيء إلى المشارك له في علّته لتحكم له بمثل حكمك الذي أوجبته له العلّة وهذا هو التمثيل بعينه.

نُكت أبي نصر الفارابي[702] فيما يصحّ ولا يصحّ من أحكام النجوم

(1) قال: أبو اسحاق ابراهيم بن عبد الله البغدادي كنت شديد الحرص على معرفة الأحكام النجومية، صادق الرغبة في اقتناء علمها، كثير السعي في طلبها، مدمن النظر في الكتب المؤلّفة فيها، مشغوفاً[703] مسهراً[704] بها، واثقاً بصحّتها. غير شاكّ في إنّ الذي يعرض فيه من الخطأ إنما هو لقصور علم العلماء عن بلوغ ما يحتاج إليه فيها، وقلّة عناية الحسّاب وأصحاب الأرصاد ومتّخذي الآلآت فيما[705] يتعاطونه منها. وإنّه متى زالت العوائق وسقطت[706] هذه الموانع، وجد الاتقان في جميع ما ذُكر وصحّت الأحكام وانتفع بتقدمه المعرفة فيها وأحاط العلم بالكائنات المستقبلة

(702) رسالة للمعلم الثاني فيما يصحّ ولا يصحّ من أحكام النجوم.
(703) «ا» معشوقاً؛ «ب» مشغوفاً.
(704) «ا» مستهراً؛ «ب» مسهراً.
(705) «ا» وما؛ «ب» فيما.
(706) «ا» وسطت؛ «ب» وسقطت.

وتكشّفت المغيَّبات[707] وظهرت الخفيّات. وكان اعتقادي مدّة من الزمان مهما كنت أحكمه طوال تلك المّدة من أمر الحساب، وأبحث عنه من حال الأرصاد، وأطلبه من صنف الآلآت، وأجددت[708] جميعها في الضمائر والبداءات فما ازداد من الإصابة إلّا بعداً عن المطلوب إلّا اياساً إلى أن ضجرت وارتبت فيه. وعطفت على كتب الأوائل أفتّشها لأجد فيها ما لعله يكون لي فيها شفاء عما أنا فيه، ووجدت كتب الحكماء وأصحاب الحقائق خلوّاً منها وأقاويلهم غير معبّرتها ولا مصروفة نحوها، فصار اليقين الذي كان معي شكّاً والاعتقاد ظنّاً والثقة تهمة والإخلاص ريباً. فلما تمادى بي الأيام وتطاولت المدّة وأنا على سبيل الذي ذكرته اتّفق لي لقاء أبي نصر الفارابي الطرخاني فشكوت إليه حالي تلك، وعرّفته صدق رغبتي في الوقوف على مقدار هذا العلم ومعرفة ما يصحّ منه وما لا يصحّ، وسألته ان يكشف لي عمّا يصحّ من ذلك، ويبيّن ما اتّضح له من مذهب الحكماء الأوّلين. وأجابني إلى ما التمسته، وجعل يوقفني على أصل أصل وقانون قانون مما به يوصل إلى كنهه وحقيقته ويحاربني وأحاربه ويراجعني وأراجعه في ذلك الباب فلما كان ذات يوم

(707) «ا» المعيّنات؛ «ب» المغيبات.

(708) «ا» واجدت؛ «ب» واجددت.

أخرج إليّ جزءًا بخطّة وكان فيه فصول وتذاكر كأنه كان يجمعها بوقت يتفرّغ لها[709] ويؤلّفها ويتّخذها كتاباً أو رسالة كعادته. فانتسخت عامّته وتأملته فصادفت منه المراد ووقفت على كنه المطلوب الذي كنت تعبت فيه وخفّ على قلبي مؤنة الوسواس الذي لم اكن انفكّ منها قديماً. ووضح لي السبيل إلى الممكن والممتنع من الأحكام النجومية. وهذه نسخة ما كان في ذلك الجزءِ كتبتها لك لتتأّملها إلى أن تنشط لذلك.

(2) فصل، قال: أبو نصر فضلية العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث: إما بشرف الموضوع، وإما باستقصاء[710] البراهين، وإما بعظم الجدوى الذي فيه سواء كان ذلك منتظراً أو محتضراً. أما ما يفضل على غيره لعظم الجدوى الذي فيه فكالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج إليها في زمان زمان وعند قوم قوم، وأما ما يفضل على غيره لاستقصاء[711] البراهين فيه فكالهندسة، وأما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه فكعلم النجوم. وقد تجتمع هذه الثلاثة كلها أو الاثنان منها في علم واحد كالعلم الإلهي.

(3) قد يحسن ظنّ الإنسان بالعلم الواحد، فيظنّه أكثر وأحكم وواضح مما هو وذلك، أما لنقصة وبغض يكونان في

(709) «ا» له؛ «ب» لها.

(710) «ا» باستقضا؛ «ب» باستقصا.

(711) «ا» باستقضا؛ «ب» باستقص.

طبعه فلا يقدر معهما على الوقوف على حقيقة ذلك العلم. وإما لأنه لم يبلغ[712] ما يعاند الذي عنده، وإما لفضلية المستنبطين له والمتمسّين به، وإما لكثرتهم، واما لمجرى[713] الإنسان على نيل ما يرجونه ان يحصل لهم من ذلك العلم وجلالة فائدته وعموم النفع فيه لو صحّ وتحقّق. وإما لاجتماع أكثر هذه الأسباب فيه وقد يخرج مثل هذا الظنّ الإنسان إلى قبول ما ليس بكلي على أنه كلي، وما ليس بمنتج من القياسات على أنه منتج، وما ليس ببرهان على أنه برهان.

(4) إذا وجد شيئان متشابهان، ثم ظهر أنّ شيئاً ثالثاً هو سبب لأحدهما فإنّ لوهم يسبق ويحكم بأنّه أيضاً سبب للآخر وذلك لا يصحّ في كل متشابهين إذْ التشابه قد يكون لعرض من الأعراض وقد يكون بالذات. والقياس الذي يتركبّ في الوهم فيوجب ما ذكر هو قياس مركّب من قياسين مثال، ذلك الإنسان مشّاء، والإنسان حيوان. فالمشّاء حيوان والفرس شبيه الإنسان في أنه مشّاء فهو أيضاً حيوان. وهذا لا يصحّ في جميع المواضع اذ القُنْفُذ[714] أبيض وهو حيوان والاسفيداج أبيض لكنه ليس بحيوان.

---

(712) «ا» يبلغ؛ «ب» يبلغه.

(713) «ا» محر من؛ «ب» لمجري.

(714) «ا» الققنس؛ «ب» القنفذ.

(5) أمور العالم وأحواله نوعان: أحدهما، أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد، كالحرارة عن النار وعن الشمس، وتوجد للأجسام المجاورة والمحاذية لهما وكذلك سائر ما أشبههما. والنوع الآخر أمور اتّفاقية ليست لها أسباب معلومة، كموت الإنسان، أو حيوته عند طلوع الشمس أو غروبها. فكل أمر له سبب معلوم فإنه معَدّ لأن يعلم ويُضبط ويَوقف عليه. وكل أمر هو من الأمور الاتّفاقية، فإنه لا سبيل إلى أن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتّة بجهة من الجهات. والأجرام العلوية علل وأسباب لتلك وليست بعلل وأسباب لهذه.

(6) لو لم يكن في العالم أمور اتّفاقية[715] ليست لها أسباب معلومة، لارتفع الخوف والرجاء، وإذا ارتفعا لم يوجد في الأمور الإنسانية نظام البتّة لا في الشرعيات ولا في السياسات. لأنه لولا الخوف والرجاء، لما اكتسب أحد شيئاً لغده، ولما أطاع مرؤوس لرئيسه، ولما غني رئيس بمرؤوسه، ولما أحسن أحد إلى غيره، ولما أطيع الله ولما قدّم معروف. اذ الذي يعلم أنّ جميع ما هو كائن في غد لامحالة على ما سيكون ثم سعى سعيا فهو عابث أحمق يتكلّم[716] ما يعلم أنّه لا ينتفع به.

---

(715) «ا» اتفاقا؛ «ب» اتفاقية.

(716) «ا» يتكلم؛ «ب» يتكلف.

(7) كل ما يمكن أن يعلم أو يحصل قبل وجوده بجهة من الجهات، فهو كالعلوم المحصّلة وإن عاقت عنه عوائق[717] أو تراخت به المدّة. فأما ما لا يمكن أن يكون به تقدمة معرفة فذلك الذي لا يرجى الوقوف إلّا بعد وجوده.

(8) الأمور الممكنة التي وجودها ولا وجودها متساويان، ليس أحدهما أولى بها من الآخر لا يوجد عليه قياس البتّة. اذ القياس إنما يوجد له نتيجة واحدة فقط إما موجبة وإما سالبة. وأيّ قياس ينتج الشيء وضدّه، فليس يفيد علماً، لأنه إنما يحتاج القياس ليفيد علماً بوجود شيء[718] فقط أو لا وجوده من غير أن يميل الذهنُ إلى طرفي النقيض جميعاً بعد وجود القياس. اذ الإنسان من أول الأمر واقف بذهنه بين وجود الشيء ولا وجوده غير محصّل أحدهما، فايّ فكر أو قول لا يحصل أحد طرفي النقيض ولا ينفي الآخر فهو هذر باطل.

(9) التجارب إنما تنفع في الأمور الممكنة على الأكثر. فأما الممكنة في الندرة والممكنة على التساوي فإنه لا منفعة للتجربة فيها وكذلك الرويّة. وأخذ التأهّب والاستعداد إنما ينتفع بها في الممكن على الأكثر لا غيره، وأما الضروريات والممتنعات فظاهر من أمرهما أن الرويّة والاستعداد

---

(717) «ا» عواتق؛ «ب» عوائق.

(718) «ا» الشيء؛ «ب» شيء.

والتأهّب[719] والتجربة لا تستعمل فيهما. وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل. وأما الحزم فقد ينتفع به في الأمور الممكنة في الندرة والتي على التساوي.

(10) قد يظّن بالأفعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية، كالإحراق في النار، والترطيب في الماء، والتبريد في الثلج. وليس الأمر كذلك، لكنها ممكنة على الأكثر لأجل أن الفعل إنما يحصل باجتماع معنييْن أحدهما تهيّؤ الفاعل للتأثير والأخر تهيّؤ المنفعل للقبول. فمهما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر البتّة كما أنّ النار وإن كانت محرقة فإنها متى لم تجد قابلاً متهيّأ للاحتراق لم يحصل الاحتراق. وكذلك الأمر في سائر ما أشبهها وكلما كان التهيّؤ في الفاعل والقابل جميعاً أتمّ كان الفعل أكمل ولولا ما يعرض من التمنّع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية.

(11) لما كانت الأمور الممكنة مجهولة سمّي كل مجهول ممكناً. وليس الأمر كذلك إذْ عكس هذه القضيّة غير صحيح على المساواة، لكنه على جهة الخصوص والعموم فإنّ كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكناً. ولأجل الظنّ السابق إلى الوهم أنّ المجهول ممكن صار الممكن يقال بنحوين: احدهما ما هو ممكن في ذاته، والآخر ما هو ممكن

(719) «ا» الالهية؛ «ب» التاهب.

بالإضافة إلى من يجهله، وصار هذا المعنى سبباً لغلط عظيم وتخليط مضّر حتى إنّ أكثر الناس لا يميزون بين الممكن والمجهول ولا يعرفون طبيعة الممكن.

(12) إن أكثر الناس الذين لا جبلّة[720] لهم، لما وجدوا أموراً مجهولة يبحثون عنها، ويطلبون علمها ويتفرّقون[721] عن أسبابها، حتى توصّلوا إلى معرفتها وصارت لهم معلومة أحسنوا الظنّ بما هو ممكن بطبعه. وظنّوا أنّه إنما يجهلونه لقصورهم[722] عن إدراك سببه، وإنه سيوصل إلى معرفته بنوع من البحث والتفتيش. ولم يعلموا أنّ الأمر في طبيعته ممتنع، لأن يكون به تقدمه معرفة البتة بجهة من الجهات اذ هو ممكن الطبيعة، وما هو ممكن فهو بطبعه غير محصّل ولا بمحكوم عليه بوجود ثبات أو لاوجوده[723].

(13) الأسماءُ المشتركة قد تصير سببا للأغْلوطات العظيمة، فيحكم على أشياء بما لا وجود فيها لأجل اشتراكها في الاسم معاً. ويصدق عليه ذلك الحكم، كالأحكام النجومية. فإنّ قولنا الأحكام النجومية مشتركة لما هي ضرورية كالحسابيات والمقاديريات منها. ولما هي ممكنة على الأكثر

---

(720) «ا» جبلّة؛ «ب» حيلة.

(721) «ا» وينفروا؛ «ب» ويتفرقوا.

(722) «ا» لقصودهم؛ «ب» لقصورهم.

(723) «ا» وجود؛ «ب» وجوده.

كالتاثيرات الداخلة في الكيف ولما هي منسوبة إليها بالظّن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان وهذه في ذواتها مختلفة الطبائع وإنما اشتراكها في الاسم فقط، فإنّ من عرف بعض أجرام الكواكب وأبعادها ونطق بذلك يعرف أنه حكم بحكم[724] نجومي. وذلك داخل في جملة الضروريات، اذ وجوده أبداً كذلك. ومن عرف أنّ كوكباً من الكواكب كالشمس، مثلاً، إذا حاذى مكاناً من الأمكنة فإنه يسخّن ذلك المكان إن لم يكن هنالك مانع مع جهة قابل للسخونة، ونطق بذلك فقد حكم أيضاً بحكم[725] نجومي وهو داخل في جملة الممكنات على الأكثر. ومن ظنّ ان الكوكب الفلاني متى قارن أو اتّصل بالكوكب الفلاني استفنى بعض الناس وحدث به حادث ونطق بذلك فقد، حكم أيضاً بحكم نجومي وهو داخل في جملة الأمور الظنية والحسبانية[726]. وطبيعة كل حكم من هذه الأحكام مخالفة للطبيعة الباقية فاشتراكها إنما هو الاسم[727] فقط. وكذلك قد يلتبس ويشتبه الأمر فيها على أكثر الناس اذ هم ليسوا محكمين[728] ولا منذرين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية أعني الضرورية البرهانية.

---

(724) «ا» محكم؛ «ب» بحكم.

(725) «ا» محكم؛ «ب» بحكم.

(726) «ا» والاستحسانية؛ «ب» والحسبانية؛ «د» والجسمانية.

(727) «ا» في الاسم؛ «ب» الاسم.

(728) «ا» محكمين؛ «ب» محتبكين.

(14) مشاهدات الأجرام العلوية المضيئة موثّرة في الأجرام السفلية بحسب قبول هذه. منها كما يظهر من حرارة ضوء الشمس، وكسف[729] ضوء القمر، وضوء الزهرة، وما يظهر من فعلها إنما بتوسّط أضوائها المشوبة لا غير.

(15) القدماء مختلفون في الاجرام العلوية هل هي بذواتها مضيئة أم لا؟ فبعضهم قالوا: ليس في العالم جرم مضيءٌ بذاته سوى الشمس، وكل ما سواها من الكواكب يستضيء منها. واستدلّوا[730] على صحّة قولهم بالقمر والزهرة فإنهما يكسفان الشمس حيث يمرآن فيما بينها وبين البصر. وبعضهم قالوا: إنّ جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها وإنّ السيّارة مستضيئة من الشمس فعلى أيّ هاتين الجهتين كانت فإنّ تأثيرها بتوسّط أضوائها الذاتية أو المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع.

(16) معلوم أنّ الكواكب متى استجمعت أنوارها من ضوء الشمس على جسم من الأجسام السفلية أثّرت فيها أثراً مخالفاً لما يؤثّر عند انفرادها عنه. وذلك مختلف بالأكثر والأقلّ والأشدّ والأضعف والأزيد والأنقص بمقدار تهيّؤ ذلك الجسم في الأزمنة المختلفة لقبول ذلك الأثر. وأيضاً فإنّ بين الأجسام تفاوتاً في القبول وهذه هي الخواصّ التي هي

---

(729) «ا» وكرب؛ «ب» وكسف.

(730) «ا» واستّدلوا؛ «ب» واستدّلوا.

موجودة وفاعلة وإن كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهيئاتها على الاستقضاء[731] والاستيفاء.

(17) العلل والأسباب، إما أن تكون قريبة، وإما أن تكون بعيدة. فالقريبة، معلومة ومضبوطة على أكثر الأمور وذلك مثل، حمى الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه. والبعيدة، قد يتّفق أن تصير مدركة معلومة مضبوطة وقد تكون مجهولة. فالمضبوطة المدركة منها، كالمطر يمتلي ضوءًا ويسامت بحراً فيمتدّ، فيسقي الأرض، فينبت الكلأ فيرتعها الحيوان، فيسمن فيربح عليها الإنسان فيستغني، وكذلك ما أشبهها.

(18) لا يستنكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جدّاً فلا تضبط لبعدها، فيظّن بتلك الأمور أنها اتّفاقية وأنها من حيز الممكن المجهول. مثل، أن يسامت الشمس بعض الأماكن النديّة، فترتفع بخارات كثيرة، فينعقد منها سحائب، ويمطر عنها أمطار، وتكدر بها أهوية، فتتعفّن بها أبدان، فتعطب فيرثيهم أقوام فيستفنَوْن. غير إنّ الذي يزعم أنّه قد يوجد سبيل إلى معرفة وقت استفناء هؤلاء القوم، ومقداره، وجهته من غير اقتفاء السبيل الذي ذكرت مثل، تفاؤل[732] أو معاقبة[733] أو استخراج حساب أو مناسبة بين

---

(731) «ا» الاستقصا؛ «ب» الاستقضاء.

(732) «ا» تفاك؛ «ب» تفأل.

(733) «ا» عاقبة؛ «ب» معاقبة.

أجسام أو أعراض، فهو مدّعٍ ما لا يذعن له عقل صحيح البتّة.

(19) أمور العالم وأحوال الإنسان فيه كثيرة وهي مختلفة، فمنها خير ومنها شرّ، ومنها محبوب ومنها مكروه، ومنها جميل ومنها قبيح، ومنها نافع ومنها ضارّ. فأيُّ واضعٍ وضع بإزاء كثرة أفعاله كثرةً من أمور العالم مثل، حركات[734] البهائم، أو أصوات الطيور، أو كلمات مسطورة، أو فصوص معمولة، أو سهام منشورة، أو أسامي مذكورة، أو حركات من حركات النجوم، أو ما أشبه ذلك مما هي فيه كثرة. فإنه قد يصادف بين تلك الأحوال وبين ما وضع مما ذكر أنّه[735] كثرة كانت مناسبة يقيَّس بها بين هذه، وبين تلك ثم قد يتّفق فيها أسماء يعجّب الناظر فيها والمتأمّل لها إلّا أنّ ذلك لاعن ضرورة ولا عن وجوب ينبغي للعاقل ان يعتمدها. وإنما هو اتّفاق يركن إليه من كان في عقله ضعف إما ذاتي وإما عرضي. فالذاتي هو ما يكون في الإنسان الفتي الذي لا تجارب معه إما لصغر سنّه وإما لغباوة طبعه. والعرضي هو ما يكون للإنسان عندما يغلب عليه بعض الآلآت النفسانية مثل، شهوة مفرطة، أو غضب، أو حزن، أو خوف، أو طرب، أو ما أشبه ذلك.

---

(734) «ا» ركائب؛ «ب» حركات.

(735) «ا» اي؛ «ب» انه.

(20) من به حركات الأجرام العلوية، والمناسبات التي بينها على ما سوى ذلك من أصوات الطيور، وحركات البهائم، وخطوط الأكتاف وجداول الأكُف، واختلاجات الأعضاء، وسائر ما يتفاءل ويتطيّر بها، ومنها إنما هو لمعنيين اثنين: احدهما، هو أنّ تلك الأجرام هي مؤثّرة في الأجرام السفلية بكيفياتها، فهي لذلك مظنون بها أنها مؤثّرة أيضاً باتصالاتها، وانصرفاتها، وظهورها، وغَيْبوبتها، وتقاربها، وتباعدها. والآخر، إنها ثابتة بسيطة شريفة بعيدة عن الفسادات.

(21) ليت شعري لما وجدت النغم التأليفية بعضها متنافرة، وبعضها متلائمة، وبعضها أشدّ ملاءمة، وبعضها أشدّ منافرة، ما الذي يوجب أن لا يكون حلول الكواكب في الدرجات التي تناسب في العدد تلك النغم أيضاً حالها في المساعد والمناحس. كذلك ما[736] هو من المتّفق عليه إنّ تلك الدرجات وتلك البروج إنما هي بالوضع لا بالطبع وليس هناك البتّة تغيّر وتخالف طبيعي.

(22) ألم تعلم أنّ الاستقامة، والاعوجاج، والنقصان، والكمال التي تقال في مطالع البروج إنما هي بالإضافة إلى

(736) «ا» معما؛ «ب» ما.

الأماكن بأعيانها، ولأجل تلك الأماكن لأنها[737] في أنفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان وسائر ما شبهها. فإذا كان الأمر كذلك، فما الذي يوجب أن يكون دلالتها على الأجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التي قيلت[738] فيها. وإن صحّ ذلك في ذواتها، فهو يوجب شيئاً غير ما هو داخل في التأثيرات الداخلة في باب الكيف.

(23) من أعجب العجائب أن يمرّ القمر فيما بين البصر من الناس بأعينهم في موضع من المواضع فيستر بجرمه عنهم ضوءَ الشمس وهو الذي يسمّى الكسوف، فيموت لذلك ملك من ملوك الأرض. ولو صحّ هذا الحكم واطّرد لوجب أن كل إنسان أو أيّ جسم كان إذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس، فإنه يموت لذلك ملك من ملوك أو يحدث في الأرض حادث عظيم، وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء.

(24) بعدما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتاثيرات والتكوينات، ولا اختلاف في طباعها. فما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة، وإلى غير ذلك من ألوانها وحركتها البطيئة السريعة. فليس ذلك بمستقيم في طريق القياس اذ ليس كل ما أشبه

(737) «ا» لانها؛ «ب» لا أنها.

(738) «ا» قيل؛ «ب» قيلت.

شيئاً بعرض من الأعراض فإنه يجب أن يكون شبيهاً به بطبعه، وأن يصدر[739] عن كل واحد منهما ما صدر عن الاخر.

(25) لو وجب ان يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيهاً بلون الدم مثل، المرّيخ دليلاً على القتال وإراقة الدماء. لوجب أن يكون كل ما كان لونه أحمر من الأجسام السفلية أيضاً دليلاً على ذلك، اذ هي اقرب منها وأشدّ ملاءمة. ولو وجب أن يكون كل ما كان[740] حركته سريعة أو بطيئة من الكواكب، دلائل على التباطؤ والتسارع في الحوائج. لوجب ان يكون كل بطيء وكل سريع من الأجرام السفلية أدلّ عليها، اذ هي أقرب منها، وأشبه بها، وأشدّ اتّصالاً، وكذلك الأمر في سائرها.

(26) ما أعمى بصر من نظر في أمر البروج، فلما وجد الحمل به يبتدأ في تعديدها، حكم أنه يدلّ على رأس الحيوان وخصوصاً الإنسان. ثم لما كان الثور يتلوه، حكم بأنه يدلّ على العنق والأكتاف، وكذلك إلى أن ينتهي إلى الحوت، حكم بأن يدلّ على القدمَيْن. إنما كان ينظر بعينه السخيف، وعقله المذهول إلى الحوت وهو متّصل بالحمل وإلى القدمين وهما غير متّصلين بالرأس. فيعلم أنّ حكمه غير

(739) «ا» صدر؛ «ب» يصدر.

(740) «ا» ناقص؛ «ب» كان.

مطّرد في ذلك، اذ أعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة، والبروج على الاستدارة، وليس بين المستقيم والمستدير مناسبة. لكن من أعظم المصائب أنّ الضرورة تدعو إلى التقويم بمثل هذا الطعن الذي لا يدري هل الطعن أضعف أم المطعون؟ غير أنّ الشرّ يدفع بالشر، ولولا أن الاشتغال بأمثال هذه المقاولات والمعاندات مما يتعطل به الزمان لأثبتُ منها جملة.

(27) من حكم بأنّ زحل هو أبطأ الكواكب سيراً، والقمر أسرعها سيراً، لِمَ لم يقلب الحكم إنّ زحل أسرعها سيراً، إذ مسافته أطول مسافات الكواكب السّيارة من سواها، والقمر أبطأها إذ مسافته أقرب مسافات تلك.

(28) هب إن القمر وسائر الكواكب أدلّة على الأمور، والأحوال على ما وصفه أصحاب الأحكام لِمَ قالوا إنّ الأمور التي يراد أن تكون خفيّة مستورة ينبغي أن تتعاطها في وقت الاجتماع لاضمحلال ضوءِ القمر. أما علموا أن ضوءَ القمر على حالته لم يتغيّر. ولم يلحقه زيادة ولا نقصان، وإنما ذلك بالقياس إلينا لا غير. وكذلك ما قالوه في الامتلاء والاستقلال، ومهما لم يلحقه في ذاته تغيّر فما الذي يجب أن يلحق ذلك البصر ما هو دليل من الأمور على ما وضع.

(29) لما كانت الكواكب والشمس في ذواتها لا حاّرة ولا باردة، ولا رطبة ولا يابسة باتّفاق من العلماء، فما معنى الاحتراق الذي ادّعوا في الكواكب التي تقرب من الشمس.

وحيث وضعوا الشمس دليلاً على الملوك والسلاطين، فلِمَ لم يجمعوا[741] بأنّ الكواكب التي هي دليل على نوع من أنواع الناس مثل، عطارد الذي وضعوه دليلاً على الكتبة أو على من يكون هو صاحب طالعه وهيلاجه إذا قرب من الشمس أن يكون له تمكّن من السلطان وقرب إليه وزُلفى، لكنهم جعلوا ذلك منحسة.

(30) من يظّن أنّ هذه بتجارب[742] عليها وجدت دلائل هذه الكواكب وشهاداتها، فليعمل إلى سائر ما وضع ليقلّبها معلوماً[743] في المواليد والمسائل والتحويل. فإنْ وجد بعضها يصحّ، وبعضها لا يصحّ على ما عليه حال ما وضع[744]، فليعلم أنّ ذلك ظنّ وحسبان واستحسان وعرفة.

(31) لم ترَ أحداً وإن كان من الاشتهار بأحكام النجوم والإيمان بها واليقين فيها بغاية ليس من ورائها. مثل غاية وهو يقطع أمراً مما يهمّه لأجل حكم يحكم له به. وإن عاين في طالع مولده أو يسأله[745] جميع الشهادات التي يُستدلّ، وعليها يعَّول إخراج مال، وترك حزم في حرب، وأخذ زاد

(741) «ا» يحملوا؛ «ب» يجمعوا.

(742) «ا» بحارب؛ «ب» بتجارب.

(743) «ا» بها؛ «ب»معلوما.

(744) «ا» ما وضع على ما وضع؛ «ب» ما وضع.

(745) «ا» يساله؛ «ب» مسئلة.

في سفر، أو ما أشبهه ذلك. وإذا كان الأمر على هذا السبيل، فما اشتغالهم بهذا الفنّ إلّا لإحدى ثلاث: إما لتفكّر وولوع. وإما لنكث وتشوّق وتعيّش به. وإما لحزم مفرط، وعمل بما قيل إنّ كل مقول محذور منه.

انتهى

المراجع العربية

أولاً: مؤلفات الفارابي

الفارابي، **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، 1968.

الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، بيروت، 1996.

الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت، 1986.

الفارابي، **تحصيل السعادة**، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، 1981.

الفارابي، **فلسفة أرسطوطاليس**، تحقيق محسن مهدي، بيروت، 1961.

الفارابي، «**رسالة عيون المسائل**»، ضمن «**كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية**». (تحت الطبع)

الفارابي، **رسالة فصوص الحكم**، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية. (تحت الطبع)

الفارابي، **رسالة في معاني العقل**، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية. (تحت الطبع)

الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت 1969.

المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم وماجد فخري، بيروت 1987-1986.

ثانياً: مصادر ودراسات في الفلسفة والكلام والتاريخ

ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق مولر، 1884.

ابن العبري، **مختصر تاريخ الأمم**، بيروت، 1985.

ابن النديم، **الفهرست**، القاهرة، ل.ت.

ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، بومباي، 1949.

ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق الأب بويج، بيروت، 1950-1938.

ابن سينا، **النجاة**، بيروت، 1985.

أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، القاهرة، 1944-1939.

أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، القاهرة، 1928.

أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، القاهرة 1950.

أبي حسين الخياط، **كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، تحقيق نيبرج، بيروت، 1957.

ديمتري غوتاس، **الفكر اليوناني والثقافة العربية**، بيروت، 2003.

زينب عفيفي، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي**، القاهرة، 2002.
عبد الرحمن بدوي، **أرسطو عند العرب**، القاهرة، 1978.
عبد الرحمن بدوي، **أفلوطين عند العرب**، القاهرة، 1955.
القفطي، **تاريخ الحكماء**، ليبسك، 1903.

المراجع الاجنبية

Balck, D. L., Aristotle's *Peri hermeneias* in medieval and Arabic Philosphy: Logic and the linguistic arts, in R. Bosley and M Tweedale (eds), *Arsitotle and his medieval Interpreters, Canadian Journal of Philosophy,* suppl.vol. 17, (1992).

Balck, D. L., *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic philsosphy* (Leiden, 1990).

Butterworth, C. E, The Rhetorician and his Relationship to the Community: Three Accounts of Aristotle's *Rhetoric,* in Michael Marmura (ed), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in honor of George F. Hourani* (Albany, 1984).

C. Haddad, *Thèse Presentée à la Sorbonne,* (Paris, 1953).

Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes,* (Leiden-boston, 2007).

Davidson, H. A, Alfarabi and Avicenna on the active intellect, Viator, 3, (1972).

Gilson, *Les Sources gréco-arabes de l' Augustinisme avicennisant. Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge,* (paris, 1929).

Gutas, D, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to reading Avicenna's Philosophical Works,* (Leiden, 1988).

Ibn Rushd (Averroes), *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros,* ed F.S. Crawford (Cambridge, 1953).

Madkour, *La Place d'al-Farabi dans L'école philosophique Musulmane,* (Paris, 1934).

Mahdi, M. Alfarabi, in LÁ Strauss and J. Cropsey (eds) *History of Potical Philosophy* (Chicago, 1972).

Mahdi, M. and Lerner, R (eds) *Medieval political Philosophy: A Sourcebook,* (Ithaca, 1963).

Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy,* (Columbia, University Press, New York, 1983).

Majid Fakhry, *Averroes, (Ibn Rushd), His life, Works and Influence,* (Oxford, 2001).

Moses Maimonides, *The Guide for the perplexed, trans. S. Pines, (Chicago and London, 1963).*

Opera Philosophica, Fragmentaque quae Supersunt, (Beirut,1982).

Paul E. Walker, *Abu Ya'qub al-Sijistani, Inellectual Missionary,* (London, 1998).

Pines, S. The Limitations of Human knowledge According to al-farabi, Ibn bajja and maimonides in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Litetature* (Cambridge, 1972).

R. Walzer, *The Arabic Translations of Aristotle,* (1953).

Shukri B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfaraba,* (Albany, 1991).

Soheil Afnan, *Avicenna, His life and Works,* (London, 1958).

Soheil Afnan, *Greek Philosophical Terms and Their Arabic and Persian Equivalent,* (Leiden, 1964).

Al-Thamara al-Mardiya fi Ba'd al-Risalat al-Farabiya

Abu Nasr al-Farabi

Arabic Text, Edited with Introduction and Notes

By

IMAD NABIL

DAR AL-Farabi

المحتويات

إهداء 7

القسم الأول
المقدمة

مصادر الفلسفة العربية الإسلامية وينابيعها 21
أعمدة الفلسفة الإسلامية 42
فلسفة أبي نصر الفارابي 82
المقدمة 82
المنطق وفلسفة اللغة والجانب الابستمولوجي
عند الفارابي 91
الجوانب السيكولوجية عند الفارابي 102
الجوانب الميتافيزيقية في فلسفة الفارابي 110
الفلسفة العملية عند الفارابي 116
الخاتمة 122
عرض موجز لمحتوى الرسائل الفارابية الثماني 125

(1) رسالة أو كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين
أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس 125
(2) في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب
الموسوم بِـ«كتاب الحروف» 127
(3) رسالة في معاني العقل 128
(4) رسالة فيما ينبغي أن يقدّم قَبل تعلّم الفلسفة 129
(5) رسالة عيون المسائل 130
(6) رسالة فصوص الحكم 130
(7) رسالة في جواب مسائل سئل عنها 131
(8) رسالة في ما يصّح ولا يصّح من أحكام النجوم ....
132
منهج التحقيق 134

القسم الثاني
«النص»

مقطع مأخوذ من كتاب «تاريخ الحكماء» وهو من
تأليف جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف
القفطي وزير السلطان في حلب والمتوفى
في (سنة 939م) 145

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي
وأرسطوطاليس للشيخ الإمام الملقب بالمعلّم
الثاني أبي نصر الفارابي رحمة الله عليه 151
مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المُعلّم الثاني
أبي نصر محّمد بن محّمد بن طرخان بن اوزلغ
الفارابي في أغراض الحكيم في كل مقالة من
الكتاب الموسوم «بالحروف»، وهو تحقيق غرض
أرسطوطاليس في كتاب «ما بعد الطبيعة» 210
مقالة في معاني العقل للمعلّم الثاني الفارابي 218
رسالة لأبي نصر الفارابي فيما ينبغي أن يقدّم
قبل تعلّم الفلسفة 234
عيون المسائل لأبي نصر الفارابي 245
رسالة فصوص الحكم لأبي نصر محمّد بن
محمّد بن اوزلغ بن طرخان الفارابي 262
رسالة للمعّلم الثاني في جواب مسائل سئل
عنها هذه مسائل متفرقّةٌ سئل عنها الحكيم
الفيلسوف الشيخ أبو نصر محمد بن محمد
الفارابي رحمه الله 291
نُكت أبي نصر الفارابي فيما يصحّ ولا يصحّ
من أحكام النجوم 322

المراجع العربية 341
أولاً: مؤلفات الفارابي 341
ثانياً: مصادر ودراسات في الفلسفة
والكلام والتاريخ 342
المراجع الاجنبية 343